TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY. CHR. IHLEN, O. KOLSRUD, S. ODLAND, og KARL VOLD, hovedlærer G. SKAGESTAD, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN, (Kjøbenhavn), biskopene JÓN HELGASON (Reykjavik) og P. HOGNESTAD, lic. theol. V. SÖDERGREN (Upsala) og prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, SV. NORBORG, SIGURD NORMANN, R. SLÅTTELID, J. SMEMO og IVAR WELLE m. fl.

INNHOLD:

DETERMINISME OG PREDESTINASJONSIDEER I LUTHERS ROMERBREV-KOMMENTAR. (Forts.) Av sogneprest Sigurd Normann.
DEN DANSKE KIRKE 1931. Av Dr. theol. Alfred Th. Jørgensen.
AMOSPROFETIEN I LJOSET AV NYARE GRANSKING. (Slutten.) Av cand. theol. Ivar Seierstad.
LITTERATUR. Meldt av prof. dr. O. Hallesby.

3. hefte *1931* *2. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

DETERMINISME OG PREDESTINASJONSIDEER I LUTHERS ROMERBREV-KOMMENTAR

Av Sigurd Normann.

IV.

Men ved siden av den foran fremstillede tankelinje, og til dels i motsetning til den, går nu den annen, som mere avgjort peker fremover mot reformatorens syn og gjerning, og viser en sterkere teocentrisk innstilling.

Når der tales om menneskets gjerninger, betoner Luther her at Gud ikke antar mennesket som rettferdig quia operatur; ti Gud antar ikke personen propter opera, men omvendt opera propter personam, og personen forut for gjerningene.[1]) Men personen er en synder og trenger syndsforlatelse; han bekjenner sig som synder for å bli befriet fra synden og bli rettferdiggjort.[2]) Han må alltid be: «Forlat oss vår skyld» og «Helliget vorde ditt navn».[3]) Her er altså syndsforlatelsen stillet sammen med rettferdiggjørelsen. Og syndsforlatelsen skjer ved Kristus alene: Omnium enim per Christum solum remittuntur peccata tam precedentium quam sequentium.[4]) I retning av en imputativ og reputativ opfatning av rettferdiggjørelsen beveger nu Luther sig, idet han hevder at Kristus bærer vår synd når den mishager oss, og at hans rettferdighet blir vår: Sufficit enim, quod peccatum displicet, etsi non omnino recedat. Christus enim omnia portat, si displiceant et jam non nostra, sed ipsius sunt et iustitia eius nostra vicissim.[5])

[1]) P. 103, 25—104, 2. [2]) P. 101, 7—9. [3]) P. 101, 9 f. [4]) P. 97, 24 f. [5]) P. 102, 19—21.

Både nåden og rettferdiggjørelsen blir ifølge denne betraktning en gave som skjenkes ved Kristus alene. Menneskets kraft har Gud helt gjort til intet ved Kristi kors, for å gi oss sin kraft.[1]) Idet vi nemlig blir rettferdiggjort av Gud og mottar nåden av ham, får vi nåden ikke ved vår fortjeneste: men den er en gave som Faderen har gitt til Kristus, forat han igjen skulde gi den til menneskene, hvilket grunner sig på Kristi personlige fortjeneste og nåde.[2])

Visstnok tenker Luther også i denne sammenheng på en nådens inngydelse eller egentlig utgydelse, idet han taler om «gratia Dei» (qua nos iustificat, immo que est in Christo sicut in principio, ut peccatum hominis in Adam) «et donum», sc. quod diffundit Christus a Patre in suos credentes.[3])

Men samstundes setter dog Luther — som i det nettop anførte ord allerede antydet — nådemeddelelsen i forbindelse med troen, og uttaler sig for en reputatio og imputatio iustitiae ved troen. Selve trosbegrepet synes riktignok her ennu i fremtredende grad å være bestemt av assensusforestillingen, mindre av tanken på fiducia. Således når Luther taler om den forståelse (intellectus) som er selve troen eller erkjennelsen av det usynlige og det som kan troes (notitia invisibilium et credibilium)[4]) og om troen som noget udelelig, som enten er hel og tror alt som skal troes, eller ingen tro er, hvis der er noget den ikke tror.[5]) I vesentlig samme mening fremhever Luther den absolutte og universelle betydning av Abrahams tro som en anerkjennelse av Guds sanndruhet,[6]) og forklarer troen som tro på at Gud er rettferdig i sine ord[7]) og som anerkjennelse av Guds sermones (quod nos eius sermones iustificamus).[8]) Men inn til en mere personlig og ydmyg Guds-hengivelse fra menneskets side fører Luthers opfatning av troen, når han setter denne i indre forbindelse med syndserkjennelsen. Ved troen skjer dette, at mennesket i Guds rettferdighet ser sig skyldig både overfor skaperen og skapningen.[9]) Ja, ved troen peccatum vivit in nobis i. e. sola fide credendum est nos esse peccatores.[10]) Forholdet mellem Guds rettferdighet og vår tro forklares da videre derhen,

---

[1]) P. 12, 24 f. [2]) P. 149, 24 ff.; 28 f.; 150, 1 ff. [3]) P. 149, 31—150, 1. [4]) P. 76, 17 f. [5]) P. 86, 11 f. [6]) P. 103, 2 f.; 15 f. [7]) P. 59, 18 f. [8]) P. 66, 5; cfr. p. 66, 7: Sermones eius non iustificamus, nisi dum credimus eos iustos etc. [9]) P. 245, 3—12. [10]) P. 69, 11 f.

at Gud i sine ord ikke kan bli vis, rettferdig, sanndru, sterk, god o. s. v., uten at vi tror ham, viker for ham og bekjenner oss selv som uvise, urettferdige, løgnaktige, skrøpelige og onde. Ergo humilitate et fide opus est.[1]) I denne ydmyge trosstemning går mennesket inn under den totale selvreduksjon, ut penitus nihil fiamus, omnibus evacuemur, exinaniamus nos ipsos.[2]) Troen består derfor også i lydighet; fides nihil aliud est quam obedientia spiritus.[3])

I og med troen er det nu Gud både rettferdiggjør de ugudelige og inngyder nåden.[4]) Den troende anerkjennelse av Guds rettferdighet betegner Luther derfor også som en passiv rettferdiggjørelse av Gud fra menneskets side (iustificatio illa Dei passiva, qua a nobis iustificatur). Denne vår passive rettferdiggjørelse av Gud innebærer tillike Guds aktive rettferdiggjørelse av mennesket (est ipsa iustificatio nostri active a Deo).[5]) Og troens betydning i begge henseender markerer Luther yderligere ved likefrem å erklære at både den aktive og den passive rettferdiggjørelse samt troen er ett og det samme (Iustificatio Dei passiva et activa et fides seu credulitas in ipsum sunt idem).[6])

Idet Luther således setter det dobbelte trosbegrep — den ydmyge selvreduksjon og den troende anerkjennelse av Guds rettferdighet — og rettferdiggjørelsen i indre sammenheng med hinannen, når han også frem til med styrke å hevde rettferdiggjørelsen kun ved troens tilregnelse. Gud rettferdiggjør av nåde den ugudelige, hvilket Luther gir den nærmere forklaring at den som i sig selv intet annet er enn ugudelig coram Deo reputatur sc. a deo gratis fides eius, talis credulitas ad iusticiam ut sit iustus coram Deo.[7]) Fordi de hellige alltid har sin synd for øie, og ber Gud om rettferdighet ifølge hans barmhjertighet, eo ipso semper quoque iusti a Deo reputantur. Ergo sibi ipsis et in veritate iniusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti iusti; re vera peccatores, sed reputatione miserentis Dei iusti; ignoranter iusti et scienter iniusti; peccatores in re, iusti autem in spe.[8]) Sic ergo in nobis sumus peccatores et tamen reputante Deo iusti per fidem.[9])

I harmoni med disse klassiske ord om rettferdiggjørelsen ved

---

[1]) P. 57, 23—29. [2]) P. 57, 30 f. [3]) P. 275, 23 f. [4]) P. 59, 18 ff. [5]) P. 65, 7 ff. [6]) P. 66, 4 f. [7]) Ficker Gl. p. 37, 14 ff. [8]) Ficker Sch. p. 105, 18—24. [9]) P. 107, 27 f.; cfr. p. 59, 19 f.: — — per tale credi iustificat i. e. iustos reputat.

troen fremhever Luther forskjellen mellem den betydning som begrepene iustitia og iniustitia har hos filosofene og juristene p. d. e. s. og den de har i skriften p. d. a. De første opfatter nemlig de nevnte ord som uttrykk for en beskaffenhet i menneskets sjel (qualitatem asserunt anime etc); ifølge skriften derimot avhenger rettferdigheten mere av Guds tilregning enn av hvad der foreligger i gjenstanden selv. Sed iustitia Scripture magis pendet ab imputatione Dei, quam ab esse rei. Derfor besidder man ikke rettferdigheten ved å eie denne beskaffenhet, men er tvertom helt og holdent en synder og urettferdig; og kun den er rettferdig quem Deus propter confessionem iniustitiæ sue et implorationem iustitie Dei misericorditer reputat et voluit opud se baberi. Menneskets stilling er altså den, at vi både fødes og dør i synd og urettferdighet, men sola reputatione miserentis Dei per fidem verbi eius iusti sumus.[1])

Den her utviklede opfatning av den syndsforlatende rettferdiggjørelse gjør Luther også gjeldende m. h. t. dåpen. Synden, concupiscentia, blir nemlig tilgitt i dåpen, men blir ikke derved utslettet; den blir kun ikke tilregnet (in baptismate remitti, non ut non sit, sed ut non imputetur).[2]) Syndsforlatelsen gjelder nemlig også ipse fomes, per non-imputationem Dei propter humilitatem et gemitum fidei pro ipso.[3])

Idet hele det syndige menneskevesen således legges inn under det guddommelige non-imputatio, kommer tilregningen ved troen til å omfatte ikke den menneskelige person alene, men også personens gjerninger: Et sic ipsis primo reputatis propter humilem fidei gemitum postea reputata et approbata sunt et opera.[4])

Men i overensstemmelse med den foran utviklede tanke om både nåden og rettferdigheten som gaver ved Kristus, betoner nu Luther m. h. t. rettferdiggjørelsen ved troen, at den rettferdiggjørende tro er tro på Kristus. Troen på Kristus er forutsetningen for å få syndsforlatelse; anderledes kan Luthers ord ikke forståes, når han uttaler at qui sine fide Christi est, etiamsi bene operatur, semper tamen in peccatis est.[5]) Ved troen tar mennesket sin tanke

---

[1]) P. 121, 10—18; cfr. p. 108, 12 ff.: Nunquid ergo perfecte iustus? Non, sed simul peccator et iustus; peccator re vera, sed iustus ex reputatione et promissione Dei certa. [2]) P. 109, 1 ff. [3]) P. 118, 29 ff. [4]) P. 112, 12 ff. [5]) P. 159, 8 f.

til fange under ordet om korset.[1]) Troen på Kristus — in Christum credere, fides Christi — omfatter da ifølge Luther også det ord som Kristus taler gjennem andre, prelatus, bonus vir, ubiqunque et in quoqunque loquitur.[2]) Og likesom foran nevnt m. h. t. troen i sin almindelighet, inneslutter også troen på Kristus en umiddelbar personlig stilling. Troen på Kristus i forkynnelsen er en fides qua. I tilknytning til Augustin hevder Luther at «fides Christi» (Rom. 3, 20) er fides qua creditur in Christum.[3]) Og han taler også direkte om fiducia cordis.[4])

Luther stiller her troen på Kristus op som motsetning til den streben efter rettferdighet som han selv i den første tankerekke tillegger så stor en vekt. Om nemlig nogen i erkjennelse av sin egen syndighet finner rettferdiggjørelsen fra Gud nødvendig, men vil forsøke å opnå rettferdigheten ved å be, sørge og bekjenne, og ikke vil vite av Kristus, idet man mener at Gud kan gi rettferdigheten uten ham, så svarer Luther hertil: Non vult neque potest. Quia Christus quoque Deus est. Non dabitur nisi per fidem Ihesu Christi.[5])

Rettferdiggjørelsen kun ved tro på Kristus betoner da Luther som den uforanderlige, av Gud en gang fastsatte ordning: Sic statutum est, sic placet Deo et non mutabitur.[6]) Og denne Guds vilje kan ingen motstå; derfor, erklærer Luther, er det et desto større hovmod non per Christum velle iustificari.[7]) Quia stat sententia: «Justitia Dei per fidem Ihesu Christi».[8])

Men likesom nåden og rettferdiggjørelsen utelukker også troen enhver prestasjon eller fortjenstlighet fra menneskets side. Også troen er en Herrens gave. I denne henseende fremhever Luther at den troende anerkjennelse av Guds sermones er Guds egen gave (donum ipsius eius), og at det er for denne gaves skyld Gud regner mennesket som rettferdig, propter idem donum ipse nos iustos habet i. e. iustificat.[9]) Idet Luther derfor betoner at Gud av nåde ved troen på Kristus ophever synden (aufert peccatum), fremhever han også at dette skjer når Gud skjenker troen, quando fidem donat.[10]) Likeså fremholder Luther at Kristus av nåde gir både samvittighetens ro og hjertets tillit (requiem conscientie et

[1]) P. 245, 13. [2]) P. 92, 3—9; 11—29. [3]) Ficker Gl. p. 32, 20. [4]) P. 110, 17 f.; Ficker Sch. p. 197, 24; cfr. p. 196, 10. 13; 198, 9; Ficker Gl. p. 73, 9. 11 o. fl. st. [5]) Ficker Sch. p. 91, 28—35. [6]) P. 91, 35. [7]) P. 92, 1—2; cfr. p. 64, 23 ff. [8]) P. 92, 8 f. [9]) P. 66, 5 f. [10]) Ficker Gl. p. 107, 17 ff.

fiduciam cordis), forut for enhver menneskelig ydelse, preveniens omne nostrum satisfacere vel edificare.[1]) I samklang hermed kan da Luther pointere at den rettferdighet mennesket får ved tilregning både heter troens rettferdighet og Guds.[2])

I denne forbindele må også bemerkes at Luther betoner ordet som det middel hvorved troen blir gitt. Når Gud utsender sitt ord, szo geets mit gewalt ut non tantum amicos et applaudentes, sed inimicos et resistentes convertat.[3]) Synonymt med ordet taler Luther her også om Guds løfte, og stiller troen i et fullstendig avhengighetsforhold til dette. Fides et promissio sunt relativa; ideo cessante promissione cessat et fides et abolita promissione aufertur et fides et econtra.[4]) Menneskets hele rettferdighet til frelse, erklærer Luther, avhenger derfor av ordet ved troen, ikke av gjerninger ved kunnskap.[5])

Det her sist nevnte — kunnskapen — setter nu Luther på en eiendommelig måte ut av kraft nettop i forbindelse med selve rettferdiggjørelsen. Idet han bl. a. markerer motsetningen mellem de egenrettferdige og de av Gud rettferdiggjorte derhen, at de første anser sig selv for rettferdige og peker på bestemte gjerninger, hvorved rettferdighet opnåes, mens de siste kun begjærer å bli regnet som rettferdige av Gud og finner rettferdiggjørelsen i syndsforlatelsen, setter han også dette skille mellem de to slags mennesker: De egenrettferdige vet hvor meget og hvad man skal gjøre for å være rettferdig; de av Gud rettferdiggjorte derimot vet ikke når de er rettferdige, just fordi de er rettferdige ved Guds tilregning. Isti vero ignorant, quando iusti sunt, quia ex Deo reputante iusti tantummodo sunt. Og her føier Luther ganske karakteristisk til, at Guds tilregning overhodet ikke er gjenstand for menneskets viden, men kun for dets «postulat» og håp (cuius reputationem nemo novit, sed solum postulare et sperare debet).[6]) Ja, Luther går her ennu et skritt videre, og utstrekker denne mangel på kunnskap til i en viss forstand å gjelde ikke bare rettferdiggjørelsen, men også troen. Vi kan nemlig, hevder han, ikke vite om vi lever i ethvert Guds ord eller ikke nekter noget sådant ord;[7]) følgelig kan vi heller ikke ha kunnskap om rettferdiggjørelsen eller troen, nunquam

[1]) P. 110, 17 f. [2]) Ficker Sch. p. 59, 20. [3]) P. 247, 33 ff. [4]) Ficker Gl. p. 40, 24 f. [5]) Ficker Sch. p. 241, 14 f. [6]) P. 104, 13—19. [7]) P. 88, 33: — — non possimus scire, an in omni verbo vivamus aut nullum negemus.

scire possumus, an iustificati simus, an credamus.[1]) Luthers mening er dog ikke den at den ved troen rettferdiggjorte er uvidende om sitt trosforhold til Kristus. På dette punkt tar Luther en uttrykkelig reservasjon og fremhever vår visshet om vår tro på Kristus: — — enim certi simus nos in Christum credere.[2]) Det usikre ligger i dette, hevder han, at vi ikke er visse på om vi tror alle de ord som er Herrens (non tamen certi sumus nos in omnia, que ipsius sunt, verba credere. Ac per hoc etiam «in ipsum credere» incertum est).[3])

Den således gjennemførte begrensning av menneskets kunnskap på det her omhandlede område kan nu efter sammenhengen ikke betraktes som en reminicens av den katolske uvisshet m. h. t. den personlige frelse. Luthers tankegang her inngår tvertom som et organisk ledd i hans totalanskuelse m. h. t. rettferdiggjørelsen ved troen alene. Hans virkelige hensikt med den nevnte reduksjon er å betone menneskets totale avhengighet av Gud og hans syndsforlatende nåde. Dette kommer klart til uttrykk, idet Luther just i denne sammenheng og med begrunnelse i den manglende kunnskap taler om den uendelige ydmyghet som har sin plass på menneskets side (in immensum nos oportet humiliari),[4]) den ydmyge syndsbevissthet, hvis tilflukt alene er rettferdiggjørelsen av Guds barmhjertighet, — — humiliter peccatores simus in sola misericordia eius iustificari cupientes.[5]) Kunnskapsreduksjonen hos mennesket anvender Luther da også som direkte begrunnelse for den sats at de rettferdiggjorte semper sciunt se esse peccatores.[6]) Hertil føier sig så Luthers fremhevelse av at rettferdiggjørelsen overhodet ikke hviler på menneskelig kraft og verk, men kun på den guddommelige reputatio; cfr. Hos 13, 9 og Ps. 121, 2.[7])

Men i forbindelse med den alt omfattende menneskelige selvreduksjon p. d. e. s., hvorved den ved troen rettferdiggjorte alltid erkjenner sig som synder,[8]) og samtidig i og med Guds rett-

[1]) P. 89, 2 f. [2]) P. 89, 5 f. [3]) P. 89, 6 ff. [4]) P. 88, 32. [5]) P. 89, 4 f. [6]) P. 104, 20. [7]) P. 104, 27—30; 104, 33—105, 3: Igitur extrinsece sumus iusti, quando non ex nobis nec ex operibus, sed ex sola Dei reputatione iusti sumus. Reputatio enim eius non in nobis nec in potestate nostra est. Ergo nec iustitia nostra in nobis est nec in potestate nostra. — Intrensece autem sumus peccatores per naturam relativorum. Quia si solum Deo reputante sumus iusti, ergo non nobis viventibus vel operantibus. Quare intrensece et ex nobis impii semper. [8]) Cfr. foruten det foran herom anførte bl. a. p. 94, 8—13: Si ergo nos diligenter consideremus, semper invenicmus in nobis saltem reliquias carnis, quibus inclinamur

ferdighetstilregning p. d. a. s. skjer der i menneskets indre en nyskapelse, som også helt og holdent er Guds verk. Idet nemlig mennesket blir uttømt for alt sitt eget, og dets intellekt blir gjort til en tabula rasa, er forutsetningen til stede for å bli fylt av Gud, hans kraft, rettferdighet og visdom.[2]) Ved nåden løses da mennesket ut av synden;[3]) og fordi det onde er tilgitt og synderesten ikke blir tilregnet (residuo peccati i. e. fomitis non imputato), er den ugudelige som rettferdiggjort riktignok fremdeles en synder, men ikke mere en ugudelig. Ti ugudelig kalles den som ikke dyrker Gud, men har vendt sig fra ham uten frykt og ærefrykt. Den derimot som er rettferdiggjort og har syndsforlatelse er allerede omvendt og from (conversus et pius), fordi han dyrker Gud og søker ham i håp og frykt.[4]) Visstnok er det ikke lett å bli herre over synden; og hvis ikke Herren var i oss, vilde vannet visselig sluke oss (utique aqua absorberet nos); men likesom han lar de vantro fristes og falle, så er han trofast mot dem som ved troen holder sig oppe og påkaller ham.[5]) Guds kjærlighet skaper ny vilje og kjærlighet i den troende. Under sammenstillingen mellem intellekt og affekt bestemmer Luther affectus som ett med søken efter Gud og som ett med Guds kjærlighet; og denne setter oss i stand til å ville og elske hvad intellectus kun bringer oss til å erkjenne. Det som blir trodd og erkjent kan ikke bli elsket og utført med fri vilje uten Guds nåde.[6]) Gud alene skaper den rette vilje i mennesket. Voluntas non est volentis — — —, sed Dei, qui dat et creat illam.[7]) Så rettferdiggjør og seirer Gud i sitt ord, idet han gjør oss til mennesker av samme beskaffenhet som hans ord, med rettferdighet, sannhet, visdom etc. Således forvandler han oss til å bli likedannet med hans ord, men forvandler ikke omvendt sitt ord til å bli likedannet med oss.[8])

De nye krefter som Gud altså setter inn i den rettferdiggjortes liv stiller Luther nu også i indre sammenheng med det ved rettferdiggjørelsen oprettede barneforhold til Gud. Ånden virker troen på syndenes forlatelse;[9]) men idet Ånden gir sitt vidnesbyrd i den

---

ad nos ipsos et quibus difficiles sumus ad bonum, proni ad malum. Quia si non essent huiusmodi reliquie peccati in nobis et pure Deum quereremus, certe mox dissolveretur homo et evolaret anima ad Deum. [2]) P. 57, 30—59, 8. [3]) P. 94, 14. [4]) P. 113, 19—25. [5]) P. 161, 8—12. [6]) P. 76, 17—30. [7]) P. 225, 6 f. [8]) P. 65, 15—18; cfr. p. 65, 18 ff. [9]) P. 197, 32—198, 2.

enkeltes hjerte til personlig visshet om syndsforlatelsen,[1]) er dette ett med det vidnesbyrd hvormed Ånden gir visshet om barnekåret.[2]) Og likesom visshet om syndsforlatelse og om barnekår faller sammen, er den rettferdiggjørende tro også den tro som gjør barnekåret til menneskets personlige eie. Luther formulerer i denne forbindelse den sats, at vi er og har så meget som vi tror (tantum enim sumus et habemus, quantum credimus), hvorfra så sluttes til barnekårets avhengighet av troen: Qui ergo plena fide credit et confidit se esse filium Dei, est filius Dei.[3]) At barnekåret og rettferdiggjørelsen er den ene og samme gjerning av Gud betoner Luther også ved å markere valget mellem de to ord: filiatio og adoptio (ad Rom. 8, 15) og bruken av det siste for å uttrykke det første og fremheve nåden. Ti Guds barn er mennesker ikke av naturen, som Kristus alene, og heller ikke av fortjeneste, som jødene påstod, men kun ex gratia adoptionis.[4])

Men barnekåret følger så igjen den nye vilje og den nye kjærlighet; ti det er Guds barn som ex hilari et prompta voluntate i. e. charitate agunt contra facta carnis.[5]) Mens derfor prudentia carnis er Guds fiende, så er Guds barn fiender av prudentia carnis, fordi Gud selv er dens fiende.[6]) I og med barnekåret har derfor de troende opnådd den virkelige frihet, idet de som rettferdige er ført over fra servitus peccati til servitus iustitie, hvilket sistnevnte begrep Luther erstatter med libertas iustitie, fordi servire Deo regnare est.[7]) Når da Guds barn drives av Guds ånd (ad Rom 8, 14), vil dette ifølge Luther si at de i frihet (libere, prompte, hilariter) dreper det gamle menneske, hvilket igjen betyr å forakte og fornekte alt som ikke er Gud, også sig selv.[8]) I tilknytning til Rom 8, 15 gir Luther en utførlig fremstilling av motsetningen mellem spiritus servitutis og spiritus filiationis og, i forbindelse hermed, mellem timor servilis og amor filialis.[9]) I og med barnekårets ånd eier Guds barn tilliten (fiducia) til Gud; og denne fiducia bringer frihet for hjerte, åsyn og tale (fiducia dilatat cor, frontem

[1]) P. 198, 2—6. [2]) P. 198, 2 f.: Hoc est testimonium, quod perhibet in corde nostro Spiritus sanctus dicens: Dimissa sunt tibi peccata tua (ad Rom 8, 16, cfr. p. 197, 23 ff.) [3]) Ficker Gl. p. 73, 12; 74 1 f.: cfr. p. 73, 25 f.: Quia qui confidit forti fide et spe se esse filium Dei, ipse est filius Dei, quod sine Spiritu nemo potest. [4]) P. 73, 18—22. [5]) P. 73, 2 f. [6]) P. 73, 16 f. [7]) P. 75 4 ff. [8]) Ficker Sch. p. 194, 16 ff.; cfr. 19 ff. [9]) P. 194, 23—197, 22.

et vocem).[1]) I kraft av den samme barnekårets ånd står mennesket slik overfor Gud at det elsker hvad han elsker, hater hvad han hater, og eier hans kjærlighet, vilje og ånd.[2]) Et ii vocantur deiformes homines et filii Dei.[3]) Forskjellen mellem barnene og trellene består altså kort sammenfattet deri, at mens de siste tjener Gud av tvang, av frykt for straff, og således mot sin vilje og med besvær, eller av lønnsbegjær og forsåvidt med sin vilje, men med leiesvennens vilje, og aldri for Guds viljes skyld i og for sig, så har det sig omvendt slik med Guds barn, at disse tjener Gud hilariter, voluntarie, gratuito, non timendo penam nec cupiendo gloriam, sed solam voluntatem Dei.[4])

Den nyskapelse som Gud således virker i den troende i og med rettferdiggjørelsen og barnekåret blir nu ytterligere fremhevet av Luther, idet han med Augustin og Paulus markerer forskjellen mellem de to slags lov, lex operum og lex fidei (ad Rom 3, 21).[5]) Hvad den første under trussel befaler, opnår den annen ved troen. Mens den første forbyr begjærligheten, vet den annen at dette ikke kan holdes, uten at det skjenkes av Gud, og bønnfaller derfor ham. Mens altså Gud gjennem lex operum sier: Fac, quod jubeo, sier mennesket ifølge lex fidei til Gud med ydmyg bønn: da quod jubes. Ja, loven befaler for å minne om hvad troen utretter eller bør utrette, idet troen derved får vite hvad den skal be om.[6])

Til de to slags lov svarer derfor de to slags folk, populus legis og populus fidei. Det første mener sig å ha gjort efter Guds befaling; det annet erkjenner dette ugjort og ber om det som gave. Det første er hovmodig; det annet ydmygt. Lovens folk sier: ego feci; troens folk: quero, ut possim facere; populus legis: impera quod vis, et faciam; populus fidei: da, quod imperasti, ut faciam. Luther kjenner da også en søken som ikke er en moralsk forberedelse, men er en søken i tro. Lovens folk slår nemlig litt til en allerede opnådd rettferdighet; troens folk lenges efter den rettferdighet som skal fåes.[7]) Ja, troens folk driver en livslang søken efter rettferdiggjørelse: Populus — — fidei totam vitam suam agit in querendo iustificationem.[8]) Her går veien fra kraft til kraft, fra klarhet til klarhet. Ikke den som begynner og søker, men den som holder ved og søker inntil enden, blir frelst. Ti den som ikke

[1]) P. 196, 10. 13. [2]) P. 196, 31 ff. [3]) P. 197, 1 f. [4]) P. 139, 27—33. [5]) P. 93, 1 ff. [6]) P. 93, 1—8; cfr. p. 99, 24 ff. [7]) P. 99, 26—34. [8]) P. 100, 17 f.

skrider fremad på Guds vei, han går under; og den som ikke søker, mister det han har søkt; ti på Guds vei kan man ikke bli stående stille. Og, som Bernhard sier, hvis vi begynner med ikke å ville bli bedre, ophører vi med å være gode.[1]) Denne troslivets fremadskriden gjelder da både i positiv og negativ retning. I sistnevnte henseende betoner Luther at Guds krav ikke er gjerningenes storhet, men det gamle menneskes død. Men denne skjer ved troen alene.[2]) Følgelig er troen ikke alene veien til rettferdighetens opnåelse, men også forutsetningen for dens forbliven i mennesket som en levende realitet; per fidem iustitia Dei vivit in nobis.[3]) De gode gjerninger er derfor ikke lovgjerninger, men nådens og troens gjerninger, opera gratie et fidei,[4]) og det foran nevnte «nye folk» er et troende og åndelig folk, populus fidelis, populus spiritualis.[5])

Sammenholder vi nu denne tankelinje i Luthers rettferdiggjørelseslære med den i forrige avsnitt utviklede, treder motsetningen mellem begge tydelig frem på flere punkter: På den ene side menneskets forberedelse som nødvendig for å opnå nåde og rettferdighet, på den annen side troen alene; på den ene side menneskelig initiativ og synergisme, på den annen side guddommelig monergisme og både troen og rettferdiggjørelsen utelukkende en gave fra Gud; på den ene side nåden og rettferdiggjørelsen fortrinsvis betraktet under etisk synspunkt og som middel til å holde loven og bli rettferdig, på den annen side det religiøse synspunkt, nåden og rettferdiggjørelsen satt i forbindelse med menneskets synd og rettferdiggjørelsen og barnekåret opfattet som saklig ett med syndenes forlatelse; p. d. e. s. iustificatio = iustum facere, iustum efficere, p. d. a. s. iustificatio = iustum reputare.

Til dels går disse to tankelinjer temmelig uformidlet ved siden av hinannen, som f. eks. når Luther i forbindelse med de to sist ovenfor anførte ord uten videre setter nådens og troens gjerninger som ett med de gjerninger som mennesket gjør for å opnå rettferdiggjørelse,[6]) eller når han hevder Guds tilregning som forutsetning for å være rettferdig, men samtidig i motsetning hertil uttaler at ingen regnes som rettferdig uten at han med sin gjerning opfyller loven, og så igjen nevner troen på Kristus som forut-

[1]) P. 77, 1—7. [2]) P. 241, 33 f. [3]) P. 69, 10 f. [4]) P. 100, 6 f. [5]) P. 99, 35. [6]) P. 100, 5 ff.

setning for lovens opfyllelse.[1]) Likeså når Luther betegner det troende og åndelige folk som et folk der ikke bare med hjertesukk, men også med *gjerningsrøst* og *legemsverk* søker å bli gjort rettferdig,[2]) eller når han på en gang taler om å tro ham som lover oss befrielse og om at vi i mellemtiden skal holde ut, forat ikke synden skal regjere, men utholde synden, inntil han tar den bort.[3]) Guds gjerning og menneskets er på disse og lignende steder flettet inn i hinannen, uten at det innbyrdes forhold mellem begge er blitt fremstillet med full konsekvens og klarhet.[4])

[1]) Ficker Gl. p. 20, 16—19. [2]) Ficker Sch. p. 99, 35—100, 1. [3]) P. 107, 28 ff. [4]) Med den her givne fremstilling hevder vi en annen opfatning av Luthers rettferdiggjørelseslære enn de opfatninger som forfektes av R. Seeberg og Karl Holl. Den førstnevnte (D. G. IV, 1.[3], p. 238 ff.) forstår Luther derhen, at den reale rettferdiggjørelse, die Gerechtmachung ved Kristi åndelige virkning og som motvekt mot arvesynden, står i forgrunnen i Luthers rettferdiggjørelsesbegrep, og at rettferdiggjørelsen i betydningen av syndens non — imputatio derpå følger som en tilgivelse for den synd som helbredelsesprosessen ikke formår å utrydde. Syndsforlatelsen treder således inn ved siden av syndsutryddelsen ved Kristus for å virkeliggjøre det mål som ligger i rettferdiggjørelsen (= Gerechtmachung), men kommer dog i virkeligheten i annen rekke, idet den reale rettferdiggjørelse går foran og danner forutsetningen for å opnå syndsforlatelsen for Kristi skyld. Hertil er kort å bemerke at denne opfatning strider med det syn som vi har funnet hos Luther i R. På den antropocentriske og moraliserende linje betoner Luther riktignok, som vi har set, den menneskelige rettferdighetsstreben som forutsetning for nådens opnåelse, dog således at Luther her ikke bestemmer denne streben som en åndsinnvirkning av Kristus. Men hovedsaken er dette, at Luther på den helt religiøse og teocentriske linje nettop betoner syndsforlatelsen og troens tilregning som ett med barnekårets oprettelse og disse momenter som grunnlaget for den alt omfattende nyskapelse i menneskets indre. Det i vår fremstilling anførte materiale fra R turde være tilstrekkelig til å vise at forholdet mellem de to hovedledd i rettferdiggjørelsen her er det omvendte av det Seeberg hevder, således at det første og grunnleggende er iustificatio = iustum reputare = non-imputatio peccati, og at det annet og på grunnlag herav følgende er iustificatio = iustum facere.

Karl Holl erklærer straks i begynnelsen av sin avhandling: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief, Gesammelte Aufsätze, 5. Aufl., p. 111 ff.: «Die —'— Römervorlesung hat erst ganz enthüllt, wieweit der Reformator schon im Jahre 1515 gekommen war. Das Kernstück seiner Anschauung, die Rechtfertigungslehre, ist bereits zu einem Abschluss gelangt. Luther trägt seinen Zuhörern einen fest in sich geschlossenen Gedanken-zusammenhang vor, der die katolische Heilslehre restlos durch eine neue ersetzt.»

At den siste del av denne Holls uttalelse skulde medføre riktighet, må allerede rent a priori synes temmelig usannsynlig. Det veldige brudd med den gamle verden og den alle livsfelter omspennende frembringelse av en ny tidsalder, som reformasjonen faktisk betød, gjør det forståelig og nødvendig at der måtte hengå adskillig tid før den gamle tids reminisenser helt var overvunnet og den nye åndsverden trådte frem med full avklaring og i sin helt rene skikkelse.

Denne antagelse bekreftes nu også ved den kjennsgjerning at Luthers forfatterskap i 1515 og de nærmest følgende år viser oss en rekke katolske elementer. At da visse momenter av denne art ennu i 1515 kunde gjøre sig gjeldende også i hans behandling av rettferdiggjørelsen blir jo kun et naturlig trekk ved det her foreliggende utviklingstrin.

Felles for begge disse linjer i R er dog den motsetning til katolsk kristendomssyn, at ethvert meritum er utelukket. Selv der hvor Luther sterkest fremhever menneskets forberedelse for nåden, avviser han dog enhver tale om menneskelig fortjeneste. Den fulle begrunnelse for dette standpunkt finner vi i den religiøse og teocentriske linje. Ideen om meritum opheves ved den sterke betoning av menneskets totale avhengighet av Gud i Kristus. Guds iustificatio, troens: da

Helt avgjørende er imidlertid det vidnesbyrd som i denne henseende foreligger i den fortolkning som Luther her faktisk har gitt av Romerbrevet, og da spesielt i den foran omhandlede til en viss grad katolsk pregede linje. Denne linje kommer ikke til sin rett i Holls avhandling. De menneskelige bestrebelser og forberedelsen for overhodet å få nåden er vesentlig satt ut av betraktning. Og den etiske helbredelsesprocess med stadig fremadskridende lovopfyllelse og erhvervelse av faktisk rettferdighet tillegger Holl den betydning, at den skal danne innholdet av Luthers virkelige lære om rettferdiggjørelsen, ikke bare i R, men i Luthers skrifter i det hele tatt. Luthers mening skal da ifølge Holl være den, at rettferdiggjørelsens vesen ligger i begrepet: iustum facere, iustum efficere. På dette punkt er Holls opfatning beslektet med Seebergs. Men mens Seeberg lar syndsforlatelsen trede til som en hjelpefaktor v. s. a. eller efter den etiske helbredelses iverksettelse, hevder Holl at rettferdiggjørelsen (i declarativ mening) likefrem er basert på den moralske helbredelse som Gud til sist — ved livets avslutning — akter å foreta hos det syndige menneske. Rettferdiggjørelsen er en antecipasjon av den endelige etiske fornyelse. Gott setzt nicht sozusagen zweimal ein. Vielmehr schwebt ihm die Absicht, den Menschen gerecht zu *machen*, schon in dem Augenblick vor, in dem er ihn «rechtfertigt». Sie geht voraus und ist der Grund für die Gerecht «erklärung» (p. 122). Rechtfertigung und Gerechtmachung — — — verhalten sich wie Mittel und Zweck (p. 123). Wenn Gott den Sünder in dem Moment, in dem er nur Sünder ist, für gerecht erklärt, so antizipiert er das Resultat, zu dem er selbst den Menschen führen wird. Sein Rechtfertigungsurteil ist analytisch (p. 124). Wenn Gott schon bei der «Rechtfertigung» das Ziel verfolgt, den Menschen zu erneuern, so heisst das bei Luther auch so viel, dass die Erneuerung des Menschen *für Gott* im Augenblick der Rechtfertigung *bereits vollendet ist* (p. 123 f.). Det ligger selvsagt utenfor denne anmerknings ramme å imøtegå denne opfatning m. h. t. Luthers forfatterskap gjennem de efter R's avfattelse følgende 30 år. Vi innskrenker oss til — hvad der i denne forbindelse også er det aktuelle — å påpeke den nevnte opfatnings uholdbarhet for R's vedkommende. De uttalelser av Luther om rettferdiggjørelsen som vi i nærværende avsnitt har stiftet bekjentskap med viser oss med tilstrekkelig tydelighet, at det som her egentlig er Luthers bærende grunntanke ikke er en antecipert moralsk rehabilitasjon hos mennesket som rettferdiggjørelsens vesen, men er den rent religiøse akt som ligger i ophevelsen av menneskets skyldforhold til Gud. Som allerede anført overfor Seebergs opfatning, har vi i Luthers herhen hørende ord om rettferdiggjørelsen funnet en sterk fremhevelse av syndens ikke-tilregning og troens tilregning. At der i og med skyldforholdets ophevelse settes nyskapende krefter inn i menneskets religiøs-etiske liv og vesen, er også i vår fremstilling kommet til uttrykk. Men samfundet mellem Gud og mennesket hviler efter Luthers syn ikke på den endelige fornyelse i forbindelse med døden, men oprettes just ved rettferdiggjørelsen og det dermed givne barnekår. Misforståelig er den sats hos Holl: Mit dem *Sünder* kann Gott nicht zusammensein (p. 119). Hvis Holl hermed mener den uomvendte og i bevisst motstand mot Gud levende synder, har satsen sin alt for selvfølgelige riktighet. Men herimot taler Holls nærmest foran gående ord om det samfund som grunnlegges, idet troen opstår og Gud og mennesket virkelig finner hinannen. Hvis da Holl her vil uttale at når Gud og menneske virkelig finner hinannen og troen

quod jubes, både troen og rettferdiggjørelsen utelukkende som donum Dei, dette fører alt sammen hos Luther ut over de antropocentriske og moraliserende momenter og betyr en avgjort teocentrisk posisjon, hvor hele frelsesverket hviler på Gud alene.

V.

Fra denne Luthers lære om rettferdiggjørelsen fører nu visse forbindelseslinjer over til hans ideer om *predestinasjonen*. Til den rettferdiggjørende tro hører den troende hengivelse i Guds vilje, og saligheten består just i å ville Guds vilje og ære i alle ting og ikke i noget søke sitt eget, hverken her eller hisset.[1]) Ved Guds forutviden om og forutbestemmelse av hvem der skal bli likedannet med Sønnens billede (ad Rom 8, 29) kommer intet menneskelig meritum i betraktning.[2]) Når Gud rettferdiggjør mennesket skjer dette ifølge predestinasjonen, secundum predestinationem gratiæ Dei.[3]) Rettferdiggjørelsen foreligger nemlig på forhånd for Gud i predestinasjonen (iam coram Deo essemus in predestinatione iusti)

---

opstår, er samfundet — die Gemeinschaft — kun grunnlagt (begründet), men ennu ikke kommet i stand, så blir dette en bruk av ordene som ikke svarer til Luthers virkelige grunnanskuelse. Ti denne går, som vi foran har sett, nettop ut på at mennesket på en gang som synder og rettferdiggjort er tatt inn i barneforhold til Gud, og at således samfundet mellem Gud og mennesket realt er til stede. En annen sak er at dette samfund når sin fullkommenhet først i den evige verden, like så visst som Guds rike i sin helhet først da når sin fullendelse og dog realiter er til stede i historien. Dette motbevises ikke ved det av Holl her anførte ord av Luther (Deus omnia vult pura et immaculata habere). Luther synger dog i mange av sine ord Herrens pris fordi han som den fullkomne tar synderen inn i sitt samfund, likesom han jo med styrke betoner at Guds-barnet alle dager må se sig selv som en synder. En felles feil ved Seebergs standpunkt og Holls er kort sammenfattet dette at det etiske synspunkt får overvekten til fortrengsel for det egentlig religiøse. De moraliserende elementer i R kan synes å støtte en slik anskuelse. Men gjør man disse elementer til de dominerende og opfatter dem som uttrykk for det virkelig lutherske, blir den religiøse grunnposisjon som vi har funnet hos Luther trengt i bakgrunnen, ja i virkeligheten ophevet.

Det problem som på dette område foreligger i R får først da sin riktige løsning, når vi p. d. e. s. uforbeholdent innrømmer at Luther ennu i R. viser et visst fellesskap med katolsk tankegang, men samtidig også p. d. a. s. fullt ut anerkjenner at hans evangeliske grunnsyn her med stor styrke bryter igjennem. Først derved kommer efter vårt syn R i sin helhet til å trede frem i sin virkelige beskaffenhet, og derved kommer det evangeliske og paulinske i Luthers rettferdiggjørelseslære til sin fulle rett. Den moraliserende og katoliserende linje i R synes heller ikke Walther å være opmerksom på i sin polemikk mot Holl, N. K. Z. 1923, p. 55 ff., 668 ff.

[1]) Ficker Sch. p. 217, 25 f. [2]) Ficker Gl. p. 78, 17 ff. [3]) P. 37, 16 f.

eftersom alt det faktisk er til stede i predestinasjonen som ennu er fremtidig i selve virkeligheten.[1])

Fremfor alt står predestinasjonen i indre sammenheng med den i Luthers rettferdiggjørelseslære hevdede guddommelige monergisme og menneskets religiøs-etiske avmakt. Uten at menneskets vilje opheves som vilje, avhenger dog dens villen av Gud. Pauli ord i Rom 9, 16 vil Luther ikke ha forstått derhen at den menneskelige villen og løpen i den forstand skulde bero på Guds barmhjertighet, at det ikke var nødvendig for mennesket å ville og løpe; men ordet skal bety at mennesket har dette ikke av egen kraft, men av Guds barmhjertighet alene; quod homo velit et currat, hoc ipsum non est sue virtutis, sed misericordie Dei, idet nemlig Gud alene gir denne kraft til viljen og verket (qui dedit hanc potentiam voluntatis et operationis, sine qua homo ex se ipso neque velle neque currere potest).[2]) Gud er altså i realiteten enevirkende i mennesket. Menneskets evne til å ville avhenger av den potentia voluntatis som alene er Guds gave. Som begrunnelse herfor anfører Luther foruten det nevnte ord av Romerbrevet også Tit 2, 13; Ps. 119, 32; 1, 2. 6; Jer 10, 23; Gal 2, 20; Joh. 7, 16; Pred 9, 23; 1 Kor 12, 6.[3])

Luther verger sig her riktignok fremdeles mot den slutning at det menneskelige velle et currere ikke skulde ha full realitet, og vil kun ha slått fast at denne evne ikke skriver sig fra menneskets kraft (puod non sue virtutis sit), hvilket videre begrunnes med Guds verks fulle virkelighet (quia opus Dei non est nihil).[4]) Altså er menneskets villen og løpen dog et Guds verk, opus Dei;[5]) og menneskene er kun Guds redskaper; omnes sunt instrumentum Dei.[6]) Om denne Guddommelige monergisme bruker Luther de to billeder, at vedskjæringen ikke er øksens verk, men hans som skjærer (non est securis, sed secantis), og at slaget på hunden (percussio canis) ikke kommer fra riset, men fra ham som slår med det.[7]) Men det Luther med disse sterkt deterministisk klingende billeder vil ha gitt uttrykk for, er dette at Gud er enevirkende m. h. t. menneskets frelse. Denne henfører Luther direkte til den guddommelige predestinasjon. Frelsen avhenger ikke av den frie vilje og dens rettfer-

[1]) Ficker Sch. p. 141, 6 ff. [2]) P. 224, 18–23. [3]) P. 224, 23–225, 13. [4]) P. 225, 29 ff. [5]) P. 255, 31. [6]) P. 225, 12. [7]) P. 225, 13 f.

dighet, men hviler helt og holdent på predestinasjonen. Hec omnia (ad Rom 9, 5) arguunt predestinationem et electionis firmitatem et non arbitrii humani iustitiam esse causam salutis. I motsetning til kjødet hevdes utvelgelsen også sammen med nåden som frelsens eneste grunn; caro non facit filios Dei et heredes promissionis, sed electio et gratia Dei.[1]) På samme måte nevner Luther menneskets rettferdighet alene og fremhever utvelgelsens motsetning til den; — — — electio et non iustitia salvos facit.[2])

Et spørsmål av mere almenteoretisk og filosofisk art, som her griper inn, er det om årsaksforholdet, *tingenes kontingens*, m. a. o. spørsmålet om tilfeldighet eller absolutt årsaks-sammenheng. I denne henseende hevder Luther at likesom vår rettferdighet, de gode gjerninger og libertas arbitrii er også tingenes tilfeldighet, contingentia rerum, utelukket ved predestinasjonen.[3]) Efter sammenhengen mener Luther da tilfeldigheten som selvstendig årsak og gjennemført prinsipp. Han argumenterer nemlig her mot de teologer som vil opretholde den nevnte contingentia rerum, idet de hevder at der til grunn for de utvalgtes frelse ligger en betinget nødvendighet, men derimot ikke nogen absolutt, electos salvari necessario, necessitate sc. consequentie, sed non consequentis.[4])

Dette erklærer Luther for tomme ord (Haec tantum vacua verba sunt), især da man vil ha tilfeldigheten ved det som følge inntreffende, consequentis contingere, forstått derhen, eller iallfall gir anledning til å forstå den derhen, at det er ved vår vilje frelsen skjer eller ikke skjer (quod nostro arbitrio fiat vel non fiat salus). Den samme opfatning tilstår Luther også selv å ha hatt engang (Sic enim ego aliquando intellexi).[5]) Men denne sats om «contingens consequentis» er det ifølge Luther høist uriktig å sette i forbindelse med det foreliggende tema (impertinens est ad propositum). Her spørres nemlig overhodet ikke om hvorvidt det som følger skjer tilfeldig, som om det også skulde kunne være nødvendig; ti i denne mening er Gud alene nødvendig (cum solus Deus sit ita necessarius).[6]) Derfor finner Luther det også å være en latterlig tilføielse, når man sier at de utvalgte blir frelst i kraft av nødvendighet, nemlig følgens nødvendighet (necessitate consequen-

[1]) P. 221, 14 f. [2]) Ficker Gl. p. 83, 19 f.; 22. [3]) Ficker Sch. p. 209, 17 f. [4]) P. 209, 22—25 [5]) P. 209, 25—28. [6]) P. 209, 28—31.

tiae), men ikke i kraft av absolutt vesensnødvendighet (sed non necessitate consequentis). Ti dette vil ifølge Luther igjen si at det som skjer som følge ikke er Gud (consequens non est Deus), eller at fordi det ikke er Gud, blir man frelst ved følgens nødvendighet.[1]) Derved fordreier man forståelsen av de tings nødvendighet som skjer, så at denne nødvendighet skal bety selve tingens vesensnødvendighet. Dette betegner Luther som en tvetydighet, som her ikke hører hjemme. Ti ingen spør eller er i tvil om hvorvidt det skapte er tilfeldig i sin væren, d. v. s. er foranderlig og dermed forskjellig fra den uforanderlige Gud (an res creata sit contingens in esse suo i. e. mutabilis, et non Deus seu immutabilis). Men her spørres der om følgens nødvendighet, d. v. s. om det nødvendig skjer som Gud har predestinert (queritur de necessitate sequele, an fiat necessario, quod Deus predestinavit); og denne nødvendighet blir jo innrømmet.[2]) Når man da vet at noget i det hele vil skje i kraft av følgens nødvendighet (necessitate consequentiae omnino fiet), da er det uten betydning å vite om det i denne forbindelse er «tilfeldig» (contingens) eller ikke.[3])

I og for sig er det ifølge Luther riktig å si, at «tilfeldigheten» (contingentia) ikke er til hinder for følgens nødvendighet (necessitas sequele); men dette er overflødig og saken uvedkommende.[4]) Likedan om de som sunt rudiores spør, om en hendelses tilfeldighet er til hinder for Guds faste forutbestemmelse. Hertil er nemlig å svare, at der overhodet ikke gis nogen tilfeldighet hos Gud, men kun hos oss (nulla est contingentia apud Deum simpliciter, sed tantum coram nobis).[5]) Ti ikke et blad faller av treet til jorden uten Faderens vilje. Likesom tingenes vesen (essentie rerum) er også tidene i hans hånd. Det er derfor ille å tale tvetydig om necessitas og snart henføre den til subiectum, snart til copulam, da her kun spørres om copulae seu temporis contingentia, de subiecti autem nequaquam.[6])

Den posisjon som Luther vil sikre ved denne vidtløftige argumentasjon, består i dette dobbelte, at han på den ene side gir plass for årsaksrekken og mellemårsakene, og samtidig p. d. a. s. legger årsaksrekkene inn under den ene uforanderlige årsak: Gud. Til-

[1]) P. 209, 31—210, 3. [2]) P. 210, 3—8. [3]) P. 210, 9 ff. [4]) P. 210, 14—17. [5]) P. 210, 18 ff. [6]) P. 210, 21—25.

feldigheten eller de sekundære årsakssammenhenger faller derved innenfor predestinasjonen og er ophørt å være tilfeldigheter i absolutt forstand. Han innrømmer, som vi har sett, mellemårsakenes foranderlighet; men dette er dog efter hans mening temaet uvedkommende, da alt som skjer bestemmes av den guddommelige absolute årsak, om det enn effektueres gjennem de sekundære årsaker.

Luthers grunninteresse treder her tydelig frem: Han vil hevde frelsens fulle uavhengighet av alt menneskelig og alt tilfeldig. Han begrunner nemlig Guds forutbestemmelse, det guddommelige propositum, dermed, at si propositum Dei non esset, et in nostro arbitrio et nostris operibus staret salus, contingenter staret.[1]) Og en sådan frelsens contingens eller tilfeldighet kunde lett hindres og omstyrtes av bare ett enkelt av de mange onder som møter menneskene.[2]) Herimot hevder da Luther, under henvisning til Paulus, at de utvalgtes frelse er unddratt tilfeldigheten og skjer med nødvendighet (non contingenter, sed necessario salventur electi).[3])

Predestinasjonen står således ifølge Luthers betraktning urokket, også når det gjelder et filosofisk opgjør m. h. t. de kausale sammenhenger.

Likesom da tingenes kontingens ikke hindrer den guddommelige predestinasjon, således skal de troende heller ikke tvile på den på grunn av sine *trengsler*.[4]) Ja, Luther hevder i denne henseende at deres trengsler kun er en stadfestelse av predestinasjonstanken, et vidnesbyrd om at deres evige utvelgelse står fast. Gud lar de utvalgte rammes av likeså mange røverhender (tot rapacibus manibus suos electis obiicit) som Paulus opregner onder (i Rom 8, 35 ff.); og disse arbeider alle på å føre de utvalgte ned i fordømmelsen, forat de ikke skal bli frelst. Men just på denne måte frelser Gud de predestinerte, for derved å vise dem frelsens forankring i predestinasjonen, idet han nemlig frelser dem, tross så mange voldsomme motstandere, ikke ved vår fortjeneste, men kun i kraft av Guds utvelgelse og uforanderlige vilje.[5]) Ti, hevder Luther videre, hvis Gud ikke førte de predestinerte per tot monstra, så vilde han gi

[1]) P. 208, 29 f. [2]) P. 208, 31 f. [3]) P. 208, 33 f. [4]) P. 208, 33—209, 1: — — — — Ubi non tantum contingentia, sed exquisita contraria repugnantia tam multorum malorum ostenditur non impedire. [5]) P. 209, 1—5.

plass for megen tanke på menneskelig meritum (multum relinqueret opinionis de nostris meritis).[1]) Nu derimot viser han at vi blir frelst ved hans uforanderlige kjærlighet. Altså stadfester Gud ved alt dette ikke liberum arbitrium, men sin egen ubøielige og faste predestinasjonsvilje (inflexibilem et firman suae praedestinationis voluntatem).[2])

Guds vilje og predestinasjonen faller altså her sammen for Luthers betraktning. I og med den siste betoner han også den første som frelsens grunn. Der hverken er eller kan være nogen annen grunn til Guds rettferdighet (ved hvilken han rettferdiggjør mennesket) enn voluntas eius. [3]) Denne Guds vilje er da alltid den gode og fullkomne vilje, også når han tilskikker oss trengsler.[4]) Guds vilje er god, fordi den bringer det gode ut av det onde (quia ex malo infert bonum).[5]) Ja, det er natura voluntatis divine, at den mortificat, et vivificat, deducit ad inferos et reducit.[6]) Idet Guds vilje for Luther således faller sammen med predestinasjonen, hevder han at når mange slags trengsler og lidelser ikke formår å skille de hellige fra Guds kjærlighet, har dette kun *en* grunn: Predestinasjonen, eller det guddommelige propositum. Nulla enim alio ratio et causa est — nisi quia non tantum vocati sunt, sed secundum propositum vocati.[7])

Den her utviklede tanke, at Guds vilje bringer det gode ut av det onde, fører nu Luther videre derhen, at Gud realiserer predestinasjonen i de utvalgte ikke alene ved å føre dem gjennem trengsler i sin almindelighet, men også ved sitt *virke i og gjennem de onde og forherdede*. Når Gud gav menneskene hen til deres hjertes lyster, tar Luther dette ikke bare i betydningen av tillatelse, men som noget der var villet av Gud. Istud «tradere» non tantum est permissio Dei, sed commissio et iussio Dei. Cfr. 1 Kong. 22, 22 f.[8])

Luther betoner i denne forbindelse sterkt at også forherdelsen må opfattes i helt aktiv betydning fra Guds side. Han avviser deres mening som besværer sig med Faraos forherdelse, og likesom vil undskylde Gud, for å holde ham fri for urettferdighet, og derfor hevder at Gud ikke forherder, men kun tillater forherdelsen (indu-

---

[1]) P. 209, 6 f. [2]) P. 209, 7 f. [3]) P. 223, 7 ff. [4]) P. 274, 14—20; cfr. p. 273, 27. [5]) P. 274, 32. [6]) P. 274, 20 f. [7]) P. 208, 26 ff. [8]) P. 21, 14 f.

rare permittit).[1]) Slik tale er for Luther kun en omvei, ad hvilken man intet utretter. Paulus derimot går den rette vei, når han sier: «Quem vult, indurat.»[2]) Ti selv om man kun sier at Gud tillater, så må man dog innrømme at dette «permittere» skjer, fordi Gud vil det (volente Deo fieri).[3])

I samklang hermed tar Luther også ordene om forblindelsen i Rom 11, 9 om en handling av Gud. Dog innfører han her en viss psykologisk forklaring, idet han fremhever den indre enhet mellem å gjøre seende og å forblinde, og setter de to uttrykk som i sin virkning synonyme begreper. Ved ordene: «Excaeca cor populi huius», «oculos eius claude» (Jes 6, 10), «fiat mensa eorum in laqueum» (Ps 69, 23) skal først forståes motsetningen hertil, som f. eks.: illumina cor credentium et humilium. Dette siste er nemlig ifølge Luther den samme handling som: excaecabis oculos superborum. Ti Gud har bestemt å gjøre vel mot de ydmyge, d. v. s. mot sine utvalgte. Men dette kan ikke skje, uten at de hovmodige ved å se dette blir ennu mere formørket og forarget (magis obtrenetentur et scandalisentur). Derfor er det ett og det samme — å si: «Vade, excaeca cor populi huius» — og å si: «Vade, illumina cor populi illius».[4])

Denne Guds aktive forherdelse og forblindelse fører nu igjen umiddelbart over til spørsmålet om *forkastelsen*. Også selve begrepene predestinatio og electio innebærer jo eo ipso tanken om reprobatio. Og Luther bever ikke tilbake for å hevde også denne side av predestinasjonen. Ved Faraos forherdelse vil Gud vise utvelgelsen som grunnlaget ikke bare for frelsen, men også for forkastelsen, idet nemlig electio gratiae meae salvat, et qui electi fuerint, salvantur, qui vero non electi, reprobantur.[5]) Likeså finner Luther i Rom 11, 4 (jvfr. 11, 9—16) et uttrykk for at predestinasjonen også direkte omfatter reprobasjonen: Quin etiam eodem verbo subindicat se ipsum esse authorem reprobationis aliorum.[6])

Guds virke gjennem de onde, som altså ifølge Luther også omfatter den forutbestemte reprobatio, betrakter han nu dog som et uttrykk for *Guds barmhjertighet*. Det er for å ydmyge de utvalgte og lære dem å sette all sin lit til hans barmhjertighet alene og opgi all stolen på egen vilje og egne gjerninger, at Gud lar dem komme

[1]) Ficker Gl. p. 86, 27—30. [2]) P. 86, 30 f. [3]) P. 86, 31; 87, 17 f. [4]) P. 102, 18—25. [5]) P. 86, 15 ff. [6]) Ficker Sch. p. 254, 24 f.

i fortvilelse og anfektelse og bli forfulgt av djevelen, verden og kjødet, idet han selv setter disse i bevegelse (quos excitat).[1]) Derfor opvekker Gud endog ofte «og særlig i vår tid» (et precipue nostro tempore) djevelen til å styrte de utvalgte i forferdelige synder (horrenda peccata) og en tidlang ha herredømme over dem. Og allikevel fører han dem gjennem alt dette og befrier dem til slutt imot deres forventning, mens de selv som fortvilede sukker over sin ondskap og sin mangel på vilje til det gode.[2])

Således vil da ordene om Faraos forherdelse vise, at frelsen beror på Guds forbarmelse og ikke på menneskets vilje (quod solius Dei miserentis sit et non volentis).[3]) Når Gud ved Faraos forherdelse lot sitt folk komme i den største fortvilelse, var det i den hensikt at de skulde erkjenne at de ikke ved egen kraft kunde undslippe Farao, men kun ved Guds barmhjertighets kraft; og slik handler Gud også nu med sine utvalgte.[4]) Således kom også ved jødenes fall frelsen til hedningene, idet Gud for desto klarere å vise sin barmhjertighet på disse, bragte hine til å falle (fecit illos ruere).[5])

At Guds forbarmelse og ikke noget menneskes vilje er avgjørende, er Jakob et eks. på, som ved Guds forbarmelse blev gjort god, likeså visst som Farao er et eks. på at ingen blir god, hvis Gud ikke forbarmer sig. Således har man her eksempel i begge retninger: hvis nogen løper, beror det på Guds barmhjertighet, og hvis nogen ikke vil og ikke løper, beror også det på Gud, som da ikke forbarmer sig, men forherder.[6])

Den forbarmelse som da Gud i tiden lar et menneske bli til del, grunner sig på den forbarmelse hvormed Gud forut har predestinert. En tydelig utformning av denne tanke gir Luther i sin fortolkning av Rom 9, 15, som just skal bety: cuius in presenti predestinatione misereor apud me, huius etiam miserebor postmodum in effectu, ut sic presens tempus «misereor» predestinantis misericordiam intrinsecam, tempus autem futurum predestinato exhibitam misericordiam notet.[7])

Likesom Guds vilje faller altså også hans barmhjertighet for denne Luthers betraktning sammen med selve predestinasjonen. Likesom denne realiserer også barmhjertigheten sig på dobbelt vis, både til forkastelse og til frelse.

[1]) P. 228, 11—14. [2]) P. 228, 14—21. [3]) P. 228, 5 f. [4]) P. 228, 8 ff. [5]) P. 24, 6 f. [6]) P. 230, 3—8. [7]) P. 223, 19—22.

Videre åpenbarer Gud ved predestinasjonen ikke alene sin barmhjertighet, men også sin *makt* og *kraft*. En slik åpenbarelse gir Gud ved å opreise Farao til forherdelse (ut ostenderet Deus virtutem suam, excitat Pharaonem).[1]) Gud kan nemlig, hevder Luther, ikke vise sin kraft i de utvalgte, uten at han først viser dem deres avmakt og skjuler og tilintetgjør deres kraft, forat de ikke skal rose sig av sin egen kraft. Men dette kunde ikke skje, hvis Gud ikke opvakte en sterkere over dem, som gjør deres kraft til intet; da først får Guds kraft alene komme til syne ved deres befrielse.[2]) Derfor vil Gud at hans kraft skal forherliges ved Faraos fordervelse (quod in perditione eius magnificetur virtus eius.[3])

Også i forbindelse med åpenbaringen av Guds kraft blir da partikularismen fremhevet. Ad Rom 9, 17 formulerer Luther «en annen og måskje ennu bedre opfatning», som går ut på at Guds makt her ikke betyr makt til frelse, men makt til fordervelse (quod potentia hic non in salvationem, sed perditionem aliorum accipiatur).[4])

I det hele finner Luther et motiv for den dobbelte predestinasjon i *Guds egen selvforherligelse*. Når der er en del mennesker Gud ikke vil rettferdiggjøre, er beveggrunnen den at han derved vil åpenbare en desto større herlighet i de utvalgte (non vult nec placet ei aliquos iustificare, ut per eos ostendat eo maiorem gloriam in electis). Skjønt da Gud ikke vil synden for dens egen skyld (propter ipsum), vil han den dog både for sin herlighets og de utvalgtes skyld (propter suam gloriam et electos), hvilket Luther videre begrunner ved atter å henvise til Faraos forherdelse; cfr. Rom 9, 15. 17.[5]) Hensikten var en sterkere lysvirkning på den mørke bakgrunn; det gode skulde som det ondes motsetning lyse desto sterkere frem (ideo vult ut bonum oppsitum magis elucescat).[6])

Så går Guds selvforherligelse og *omsorgen for de utvalgte* hånd i hånd som motiver for reprobasjonen. Gud opholder de forkastede for sine utvalgtes skyld, nemlig for å utvikle disse for herligheten. Derfor lar han de forkastede forherlige sig selv, herske og handle efter sin egen lyst mot hans utvalgte.[7]) Og just ordene om prede-

[1]) P. 229, 20 f. [2]) P. 229, 21—26. [3]) P. 230, 11. [4]) P. 230, 1 f. [5]) P. 23, 28—24, 6. [6]) P. 24, 10 f. [7]) Ficker Gl. p. 88, 17 ff.

stinasjonen skal føre mennesker til å ty til nåden. Rom 3, 19 og 1 Kor 1, 31 i forbindelse med Rom 9, 21 betegner Luther som store og overmåte vektige ord (verba magna et valde ponderanda), fordi de ydmyger og bringer stor forferdelse, likesom jo også Augustin hevder at Paulus ved disse ord vil opdrage oss til ydmyghet.[1]) Ordene vil da ikke være til skrekk og fortvilelse, men tjene til å lovprise nåden og ødelegge selvophøielsen. Og fortvilelsen blir en fortvilelse til frelse, en salutaris desperatio.[2])

De samme ord — og Luther har her efter sammenhengen særlig Rom 9, 21 for øie — bevirker nemlig at mennesket erkjenner sin egen fordømmelse og i fortvilelse opgir å bli frelst ved sine egne krefter. Hvis mennesket kun forstår at det er falt i Adam, da tenker det bare kjølig over dette (frigide cogitat), og håper å skulle rette sig op ved hjelp av den frie vilje; men her lærer han at det er nåden som opreiser ham uten nogen medvirkning fra hans viljes side, ante omne arbitrium et supra arbitrium suum.[3])

Men overfor denne partikularisme melder sig nu også spørsmålet om *Guds rettferdighet.* Her søker Luther med styrke å hevde partikularismens forenlighet med rettferdigheten. Med Augustin gjør han gjeldende (ad Rom 9, 21) at hele menneskeslekten i sin frafalne rot (in apostatica radice) er blitt fordømt ved en så rettferdig guddommelig dom (tam iusto iudicio divino damnatum est), at selv om ingen blev befriet herfra, kunde ingen med rette dadle Guds rettferdighet. De som da blir frelst, må ifølge Luthers opfatning bli det på den måte, at ved dem som ikke blir befriet, men blir overlatt til den helt rettferdige damnatio, blir det gitt tilkjenne hvad hele menneskeslekten hadde fortjent, og hvor Guds velfortjente dom også vilde ha ført de frelste hen, hvis ikke hans ufortjente barmhjertighet var kommet dem til hjelp.[4]) Således stoppes hver munn (Rom 3, 19), nemlig hos dem som vil rose sig av sine egne fortjenester; og den som vil rose sig, må rose sig i Herren (1 Kor 1, 31).[5])

Når altså Gud forbarmer sig, hevder Luther videre, og fremdeles i tilknytning til Augustin, da skjer dette i kraft av hans store godhet; og når han forherder, skjer dette ikke med nogen urettferdig-

[1]) Ficker Sch. p. 230, 20—23. [2]) P. 230, 23 ff. [3]) P. 231, 1—5. [4]) Ficker Sch. p. 230, 12—19. [5]) P. 230, 19 f.

het. Derfor kan den som blir frelst ikke rose sig av sin fortjeneste, og heller ikke kan den fordømte besvære sig over annet enn hvad han selv har fortjent.[1])

Den således hevdede guddommelige rettferdighet i den dobbelte predestinasjon er da ifølge Luther (og Augustin) i full harmoni med hans *nåde*. Det er nåden som setter skjell mellem de forløste og de fortapte, mens begge parter ifølge en oprinnelig felles årsak var vokset sammen til den ene og samme fortapelsens masse. Sola enim gratia discernit redemptos a perditis, quos in unam perditionis massam concreverat ab origine ducta causa communis.[2])

På lignende måte søker Luther å opretholde predestinasjonslæren overfor spørsmålet om *Guds forhold til det onde*.

Han går her bl. a. inn på den innvending, at når Gud forbyr det onde, kan han ikke overgi nogen til det onde, så det dominerer og får overtaket, og heller ikke befale at det skal skje.[3]) Dette erklærer Luther for riktig, når Gud handler i sin godhet (quando in bonitate agit). Når han derimot straffer i sin strenghet (in severitate punit), lar han de forkjerte (perversos) synde ennu mere mangfoldig mot hans forbud, for så å straffe dem desto mere.[4])

Idet begge sider forenes, forholder det sig altså så, at denne overgivelse («tradere»), betraktet fra menneskets side som overgives, er en tillatelse av Gud (est quidem permissio), fordi Gud trekker sin hjelp bort fra ham og forlater ham. Men hermed skjer dog i realiteten fra Guds side en overgivelse til djevelens herredømme. Luther fremstiller nemlig forholdet slik, at når Gud trekker sin hjelp bort fra et menneske, så «mottar straks djevelen, som alltid venter på slike anledninger, makt og befaling fra Gud — eller mener sig iallfall å ha fått sådan makt og befaling; og på denne måte er det en befaling fra Gud». Dog, hevder Luther, er det ikke riktig, når man beskylder Gud for å befale mennesket å gjøre det onde; men Gud forlater ham, så han ikke kan motstå djevelen, qui habet ad hoc mandatum et voluntatem Dei.[5]) Alle menneskelige bestrebelser blir maktesløse overfor den guddommelige vilje, ifølge hvilken mennesket beherskes av synden. Quicquid moliamur, voluntas Dei est, ut ille superetur a peccato.[6]) Men også

[1]) P. 230, 28 ff. [2]) P. 230, 31. [3]) P. 21, 23 ff. [4]) P. 21, 25 ff. [5]) P. 21, 27—35. [6]) P. 21, 35 f.

på dette punkt er Guds vilje den gode og nådige vilje (voluntas beneplaciti), nemlig fordi den ikke vil synden som synd, men kun vil den som straff. Guds vilje går her ut på, at mennesket skal overveldes av det som Gud selv aller mest hater; og Gud gjør ham til trell under det som han akter å straffe aller mest. Det er da den største strenghet, å overgi en i dens hender som man aller mest hater.[1])

Herav følger altså ikke at Gud vil synden, selv om han vil at den skjer; men heller følger dette, at han i høieste grad ikke vil synden, men hater den. Ti med denne overgivelse til synden vil Gud at mennesket skal forstå hvor stor en strenghetens vrede (ira severitatis) der hviler over ham, idet Gud vil at det skjer som han aller mest hater, for å straffe ham, da der ikke gives noget lavere enn synden. Følgelig vil Gud ikke synden for dens egen skyld, men kun for straffens (ergo peccatum non propter se, sed propter poenam et puniendum Deus vult fieri — — — —; potest ipsum velle et amare non ut peccatum, sed ut poenam.[2]) Derfor anvender Gud et rettferdig mål, når han velger det onde som synden innebærer, for dermed å straffe mennesket; derved nemlig velger Gud det gode ved synden (quod bonum in peccato est); men selve straffen er den lavhet som ligger i synden (vilitas peccati.)[3])

Ut fra denne pedagogisk orienterte argumentasjon, erklærer Luther den sats for riktig: Deus vult malum seu peccata.[4]) Når man herimot innvender, at ifølge Skriften vil Gud ikke det onde, men hater det, hevder Luther at den nevnte sats må forståes på to måter. At det onde skulde fremgå av Guds egen vilje, — således som mennesket vil det onde, er en umulighet i Gud (est impossibile in Deo). Men på en annen måte vil Gud det onde, som er utenfor ham, og som gjøres av en annen, menneske eller demon. Ti si nollet, non fieret. Likedan omvendt: non vult bonum; ti han vil at vi alle skal være bundet til budene, et tamen non vult omnes illa implere. Ergo, hevder, Luther, er alt dette riktig: Deus vult malum, Deus vult bonum; Deus non vult malum, Deus non vult bonum.[5])

Den innvending at man altså blir uskyldig fordømt, fordi man forpliktes og ikke kan opfylle, eller forpliktes på det umulige, avvi-

1) P. 22, 1—4. 2) P. 22, 4—11; 19 f. 3) P. 22, 25—28. 4) P. 23, 8. 5) P. 23, 9—18.

ser Luther med Pauli ord i Rom 9, 20, idet han føier til, at hvis dette argument var riktig, var det ikke nødvendig å preke, be og formane, ja då var endog Kristi død unødvendig. Men Gud har ikke predestinert de utvalgtes frelse til å skje uten, men gjennem alle disse mellemledd (per hec omnia media).[1]) Teologien fører dog i denne sak ifølge Luthers syn ikke til nogen virkelig løsning. Ti hvordan disse to satser, hevder han, kan stemme overens, og efter hvilken dom de er rettferdige, nemlig at Gud med sin vilje forplikter oss alle, — og dog kun gir nåden til den han vil, og ikke vil gi den til alle, men kun forbeholder sig et utvalg, det skal vi først erkjenne i det hinsidige liv (in futuro videbimus).[2]) Men nu bør vi tro at dette er rettferdig; ti troen har med det usynlige å gjøre.[3])

(Sluttes.)

---

[1]) P. 24, 11—16. [2]) P. 23, 24—27. [3]) P. 23, 27 f.

DEN DANSKE KIRKE 1931

Af Alfred Th. Jørgensen.

I tidligere Slægtled har den danske Kirke udmærket sig dels ved en Række fremragende Personligheder, navnlig indenfor Præstestanden, dels ved de meget omtalte særprægede 3 kirkelige Retninger: Kirkeligt Centrum, Grundtvigianismen og Indre Mission. Den, der nu vil forsøge at danne sig et Overblik over Forholdene i Danmarks evangelisk-lutherske Kirke, vil straks fæste sig ved to Omstændigheder. Den ene er, at de store og særprægede Personligheders Tal ikke er betydeligt, men at der til Gengæld i Øjeblikket, maaske endda mere end nogensinde tidligere i den danske Kirkes Historie, findes et stort og levende Kirkefolk, Præster, Lægmænd og — ikke mindst — kirkeligtsindede og kirkeligt arbejdende Kvinder.

Den anden Omstændighed er, at de tre gamle Retninger ganske vist stadig bestaar, paa Steder — navnlig ude paa Landet — ret uforandrede, men at Retningerne dog som Helhed ikke afgrænser sig saa skarpt mod hverandre som før. Dette gælder i hvert Fald i København. Stærkest er Modsætningen vedblivende mellem Indre Mission og Grundtvigianismen. Indenfor hver af de tre Retninger sker der imidlertid stadig Omdannelser og Udviklingsprocesser.

Kirkeligt Centrum har efterhaanden mistet sine betydeligste Førere. Retningen tæller stadig mange Præster og Lægfolk, men forholder sig gennemgaaende mere passiv indenfor Kirken end de to øvrige Retninger. I Tilfælde, hvor Kirkeligt Centrum optræder, f. Eks. ved Bispevalg, har det sædvanlig søgt Samarbejde med Indre Mission. Indenfor dets Rækker arbejder der sig imidlertid

et Synspunkt frem, som har vundet adskillig Tilslutning, nemlig Fremhævelsen af *Kirken selv* som aandelig Organisme, Understregning af Gudstjenestens store Betydning og i Forbindelse dermed ofte Interesse for det liturgiske. En af Forkæmperne for disse Synspunkter, der i Virkeligheden er en Genoptagelse af gamle Anskuelser indenfor Kirkeligt Centrum, men i mere moderne og koncis Form, er Stiftsprovst Dr. phil. *Carl Scharling* i Ribe. I Ledelsen af de store fælleskirkelige Foretagender i Danmark er Kirkeligt Centrum ikke saa stærkt repræsenteret som tidligere. Heller ikke paa Bispestolene finder man i Øjeblikket nogen udpræget Repræsentant for denne Retning.

Grundtvigianismen er vel nok talmæssigt den største Retning indenfor den danske Folkekirke. Men ingen Retning har et saa broget Udseende eller tæller saa forskellige Modifikationer af det oprindeligt grundlæggende som netop denne Retning. Alt, hvad der findes i Danmark af Valgmenigheder, hører saaledes til den grundtvigske Fløj, og om adskillige Frimenigheder gælder det samme. Paa Bispestolene er denne Retning stærkt repræsenteret. Indførelsen af Bispevalg har snarere fremmet end hæmmet den grundtvigske Bisperepræsentation. Intet viser mere Grundtvigs Personligheds mægtige Indhold end den Omstændighed, at saa mange og forskellige Anskuelser i Kirkeliv, i kirkeligt Arbejde, i Skole, i videnskabeligt Syn, i Ungdommens Opdragelse og i Politik mener at kunne paaberaabe sig ham som Lærefader. Indenfor de Kredse, der staar Grundtvig nærmest, har imidlertid Foreningen «*Kirkeligt Samfund af 1898*» i høj Grad bidraget til at fremme Sammenholdet og føre de ægte grundtvigske Tanker videre. Formanden for «Kirkeligt Samfund af 1898» er nu Pastor *Johs. Monrad*. Kirkeligt Samfund har eget Forlag og udsender et Ugeblad «Menighedsbladet», som redigeres af Pastor *Axel Rosendal*. Samfundet ejer den store Bygning *Grundtvigs Hus*, som baade indeholder Mødelokaler og Hotel. Den ligger i Studiestræde i København. Een af den grundtvigske Retnings kraftigste og betydningsfuldeste Institutioner, nemlig *Folkehøjskolen*, hvis Betydning for den danske Bondestand i det 19. Aarhundredes sidste Halvdel ikke kan skattes højt nok, har efterhaanden tabt i Indflydelse og Tiltrækning. De store Højskolemænd er døde eller har trukket sig tilbage, og de vanskelige

økonomiske Kaar, hvorunder Landbostanden lever, bevirker, at dens Ungdom nu fortrinsvis søger Fagskoler og ikke Personlighedsskoler. Politisk og kirkeligt har Grundtvigianismen imidlertid som sagt stadig stor Indflydelse. Man sporer den i Rigsdagen og ved Præsteembedernes Besættelse, idet Menighedsraadene ofte er stærkt grundtvigsk farvede.

Indre Mission er vedblivende den Retning, hvis aandelige Fysiognomi er klarest og skarpest. Endnu er Vilhelm Becks Indflydelse ikke forsvundet. *Kirkelig Forening for Indre Mission i Danmark,* som er Retningens særlige Sammenslutning, føres stadig videre i det Spor, som dens store Fører angav. Den nuværende Formand, Pastor *Vilh. Kold* er Vilhelm Becks tro Discipel. Og i den nye Slægt er der stadig en stor Skare Præster, som evner at bringe det gamle Indre Missions Budskab om Synd og Naade. Omvendelse og «Skellet» ud i Folket. De støttes af en stor Skare Indre Missionærer, i Øjeblikket 169. Foreningen omfatter 583 Kredse, der fordeler sig saaledes: Sjælland 130, Lolland-Falster 16, Fyn 56 og Jylland 381. Kredsene har atter sluttet sig sammen i 24 Kredsforbund. Foreningen ejer ikke mindre end 566 Missionshuse. Dens fremragende Forretningsfører er Forlagsboghandler *O. Lohse,* der ogsaa leder dens store Forlag, det største kirkelige Forlag i Norden og et af de største kirkelige Forlag i hele Verden. Af Indre Missions Blade maa særlig nævnes «Den Indre Missions Tidende», der redigeres af Præsterne *Vilh. Kold* og *Westergaard-Jacobsen.* Foreningen staar i teologisk Henseende fast paa bibelsk Grund med Afvisning af moderne Bibelkritik og med en levende Forstaaelse af det evg.-lutherske. Særlige Teologer har Retningen dog ikke fostret. Dens Interesser ligger nu som før først og fremmest paa det praktiske Omraade.

Indre Missions store Indflydelse viser sig fremdeles derigennem, at et stort Antal kirkelige Foretagender arbejder «i Tilslutning til» Missionen, saaledes at disses Bestyrelser helt eller delvis vælges af Indre Missions Bestyrelse. Hertil hører frem for alt de to store Ungdomsforeninger, K.F.U.M. og K.F.U.K., der omslutter hele Landet og øver en stor Indflydelse paa Ungdommen navnlig fra de borgerlige Lag. Men ogsaa en Række Højskoler og Kursus hører til disse Foretagender og endelig et betydeligt Antal filantropiske Institu-

tioner, deriblandt Diakonissehuset, St. Lukasstiftelsen, Magdalenehjemmet, Diakonhøjskolen og «Arbejde adler». Igennem disse og endnu flere Institutioner giver Indre Mission en social Indsats, der er større end nogen anden kirkelig Retnings.

Indenfor Indre Mission, særlig indenfor Ungdomsarbejdets Kredse, har der været Tilløb til Anskuelser, som i nogen Grad afveg fra den gamle Indre Mission, navnlig i Bibelsynet og i Synet paa Kulturen. Disse Afvigelser har dog ikke været af sådan Art, at de har medført nogen alvorlig Divergens endsige Spaltning. Ungdomsførerne har udtrykkelig understreget deres nøje Tilknytning til den gamle Stamme.

I København har der som bekendt været en «*Kirkelig Forening for Indre Mission i København*», der er lige saa gammel som Landmissionen. Den københavnske Forening blev oprindelig stiftet af Præster og Lægfolk fra forskellige kirkelige Retninger, som tog Begrebet «Indre Mission» i tysk Forstand om Kærlighedsgerninger og evangeliserende Arbejde. Efterhaanden har Foreningen faaet et Præg, der staar Landmissionen nær, og dens nuværende Formand er en af Indre Missions gode Navne, Pastor *C. Holt*. Foreningen arbejder ud fra *Bethesda* med en Række Bymissionærer og har ligesom Landmissionen en Række betydningsfulde Foretagender «i Tilslutning til» Arbejdet. Men Udviklingen i Hovedstaden har ført med sig, at baade det evangeliserende og navnlig det filantropiske Arbejde glider over til andre kirkelige Institutioner, i første Række til Sognemenighederne. Der var for et Aars Tid siden alvorlig Tale om at ophæve Foreningen og standse Arbejdet. Men da viste det sig, at mange gamle Venner traadte til og nye blev hvervet, saaledes at Foreningen nu atter synes at skulle faa fast økonomisk Grund under Fødderne og finde Arbejdsomraader, hvor der vedblivende er Brug for dens Indsats.

Samtidig med at der stadig er Brydninger og Liv indenfor de gamle Retninger, er i de allersidste Aar en helt ny Retning dukket frem. Den har i sjælden Grad formaaet at gjøre sig gældende og vil sikkert ogsaa være kendt i norske kirkelige Kredse. Det er de saakaldte *Barthianere*. Ordet Retning er et lovlig stort Ord at anvende, eftersom den nye Armé ikke er saa talrig. Til Gengæld tæller den ikke faa Officerer. Og disse Officerer er vel øvede i

Vaabenbrug. Deres Penne er skarpe og optræder gerne, hvor Lejlighed byder sig til. Barthianerne har deres eget Tidsskrift «Tidehverv», men har ogsaa udgivet enkelte Bøger. Navnet Barthianere, som de sædvanlig gaar under, er ikke rammende. Ganske vist har de tilegnet sig en Del af Barths Tanker og sætter ham højt, men deres positive Tanker har de øst af de samme Kilder, som Barth øser af, nemlig Luther og Søren Kierkegaard. Dog maa Barthianerne ikke opfattes som lærde Teologer, der søger at trænge ind i Luthers og Søren Kierkegaards Tankegange og belyse dem ud fra Datidens Forhold. De er alt andet end Historikere og Teoretikere. De er det praktiske religiøse Livs Folk. De mener at have opdaget, at vort kirkelige Liv og Arbejde er i Fare, og nu henter de fra Luther og Kierkegaard Vaaben, som anvendes imod en Række af vore nuværende kirkelige Førere og Retninger i Danmark. I hvilken Sammenhæng Luther og Søren Kierkegaard har fremsat deres Angreb, er for Barthianerne underordnet. Derfor kan man til sin Forbauselse se, at Tanker fra «De servo arbitrio», rettet imod Erasmus eller rettere mod Nominalismen, pludselig anvendes imod Indre Mission i Danmark i vort Aarhundrede. Og Kierkegaards Angreb paa Hegelianismen drejes hen til Angreb paa kendte Prædikanter indenfor Indre Mission. Barthianerne er blevet højst forskelligt bedømt, hvad der igen hænger sammen med, at de indbyrdes er ret forskellige og gennemgaaende har været stærkere i det negative end i det positive. Til Tider har der været noget drengeagtigt og hensynsløst, som i Virkeligheten har skadet dem selv. Og den alvorligste Anke imod dem er, at man savner en virkelig positiv Indsats i det kirkelige Arbejde. I deres Forkyndelse fremhæver Barthianerne imidlertid visse Sandheder, som vor Slægt trænger til at høre. De understreger Guds Majestæt. De tager med Rette kraftig Afstand fra dem, der vil være «Dus med Jesus». Fremdeles advarer de mod at forflygtige Grænserne mellem kristen Kultur og verdslig Kultur, mellem kristen Filantropi og verdslig Filantropi, de søger i det hele at sætte «Skellet» paa en ny Maade og ud fra nye Forudsætninger. Der er noget af Vækkelsestonen hos Barthianerne, men rigtignok mere af Loven end af Evangeliet. De fremhæver Forskellen og Afstanden mellem Gud og Mennesket saa stærkt, at Frelsesprocessen i Virkeligheden bliver uforstaaelig.

Men der er hos dem noget af Kierkegaards Salt, som utvivlsomt vil faa Betydning for hele vor kirkelige Udvikling.

I en Aarrække har vi haft en lille Fraktion «sociale Præster», som lejlighedsvis har optraadt i den offentlige Debat, men hvis Indsats i det kirkelige filantropiske og sociale praktiske Arbejde ikke har svaret til deres teologiske Betragtninger.

Nogle af dem sammen med en Del andre Præster har i den allersidste Tid optraadt imod Krigen som «*antimilitaristiske Præster*». Deres Fører er den dygtige og ansete Provst *Hans Koch*, som imidlertid i Spørgsmaalet Krigen har ladet sig henrive til mer end hasarderede Ytringer. Den Politibeskyttelse, som selv de ivrigste Antimilitarister kræver for deres Hus og Hjem, er Hans Koch og andre ude af Stand til at se Nødvendigheden af ogsaa for Land og Folk. Antimilitarismen er et Udslag af den ensidige Individualisme, som vor Kirke i flere Henseender lider under.

Indenfor yngre Præsters Kredse har der i den allersidste Tid vist sig en Interesse for det liturgiske, for stille Andagt, for retreats, og disse unge «*Oratorianere*» har afholdt en stille Uge i Helsingør for nylig.

Langt mere betydningsfuld end disse sidstnævnte Rørelser indenfor visse Dele af Præsteskabet er imidlertid Rørelser indenfor *Arbejderstanden*. *Kommunismen* har ikke i nævneværdig Grad formaaet at paavirke den danske Arbejderstand. Moskva har gjort og gør stadig visse Forsøg paa at danne «Celler» og paavirke Børn og Unge, men bortset fra en Del Optøjer i Nakskov og i enkelte andre Byer har Kommunismen ikke evnet at skabe noget virkeligt Parti. I Vinter var der i København og i enkelte andre Byer en Del Uro og Vanskelighed fra de Hjemløses Side, men navnlig i København greb Autoriteterne og filantropiske Institutioner i indbyrdes Samarbejde ind og fik afhjulpet den værste Nød. Arbejderstanden i Danmark er urokkelig socialdemokratisk. Og dette Socialdemokrati staar ikke som andetsteds uinteresseret og afvisende overfor Kirken. Et meget stort Antal Socialdemokrater i ledende Stillinger er kristne og deltager i Kirkens Arbejde. Flere og flere Præster træder ind i socialdemokratiske Vælgerforeninger. Den nuværende Kirkeminister, Pastor *P. Dahl* er Socialdemokrat og samtidig levende interesseret for Kirkens frivillige Arbejde. Imid-

lertid har der i de sidste Aar navnlig i København været en Bevægelse blandt de socialdemokratiske Vælgere for at faa Del i Ledelsen af Kirkens Anliggender ud fra rent politiske Motiver. Man har saaledes i forskellige Sogne i København, hvor Kirkesagen under en eller anden Form var brændende, set Socialdemokrater i Hundredvis melde sig til de kirkelige Valglister for at deltage i Valget af Menighedsraad. Gennemgaaende har det imidlertid vist sig, at de Socialdemokrater, der kommer ind i Menighedsraadene, paa enkelte Undtagelser nær har vist Interesse for Kirkens Sag og Villighed til Samarbejde med Raadenes øvrige Medlemmer. I det hele tør man sige, at Forholdet mellem det danske Socialdemokrati og den danske Kirke er gunstigere nu, end det nogensinde før har været, idet man ogsaa fra kirkelig Side gennemgaaende har stillet sig forstaaende overfor Arbejderbefolkningen. Ja man tør sikkert sige, at det største kirkelige Spørgsmaal i Øjeblikket er Forholdet mellem Kirken og Socialdemokraterne. Vi er paa Talefod med hinanden; Gud give, at ingen af Parterne maa undgaa at føle Situationens Alvor og Forpligtelse.

Et *kirkepolitisk Udvalg*, bestaaende dels af førende Politikere, dels af Kirkemænd, har siddet i lang Tid for at behandle en Række Spørgsmaal, først og fremmest det store Spørgsmaal om Kirkens Organisation i Forhold til Staten. Meningerne er desværre saa delte, at det synes, som om vi endnu en Gang skal opleve Sandheden af det gamle Ord «parturiunt montes, nascetur ridiculus mus».

Et stort Stridspunkt vanskeliggjør Forhandlingen baade mellem Arbejderne og Kirken og mellem Partierne i det kirkepolitiske Udvalg. Det er *Københavns Kirkesag*. Det vilde føre for vidt at udrede alle Traade i denne Sag, kun saa meget skal siges: Københavns Kirkesag, der nu i alt væsentligt varetages af det Københavnske Kirkefond, har aandelig talt reddet Hovedstaden fra at synke hen i Verdslighed og Gudløshed. Den har været den største Begivenhed i dansk Kirkeliv i vore Dage næst efter Sønderjyllands Tilbagevenden til Danmark. Nu er der imidlertid Konflikt mellem det socialdemokratiske Ministerium og Kirkesagens Ledelse, hvis Formand er blevet Stiftsprovst Dr. *H. Ussing*. Striden har dreiet sig i alt væsentligt om to Hovedpunkter. Ministeriet har ønsket at faa Haand i Hanke med Oprettelsen af nye Sogne og med Ejen-

domsretten til Kirkefondets Kirker. I Fjor var Striden saa alvorlig, at man maatte befrygte en Sprængning. Det lykkedes imidlertid at faa et Forlig tilvejebragt og en Ændring i Forholdet mellem Stat og Kirkefond. Dog er Situationen ingenlunde helt afklaret. Kirkeministeren har foretaget en Omregulering af Sognegrænserne i den indre By og paa Østerbro i København samt paa Frederiksberg, og denne Omregulering bidrog ogsaa en Stund til at skærpe Modsætningerne mellem Stat og Kirke, men lykkeligvis fandt man en Ordning, som nu synes at tilfredsstille alle Parter. I den allersidste Tid er der opstaaet et vist Røre, fordi Kirkeministeren ønsker at gennemføre faste Regler med Hensyn til Præsternes Afskedigelse. I Følge Loven skal de gaa, naar de er 70, men enkelte har faaet Lov til at fortsætte efter denne Alder, deriblandt Stiftsprovst Ussing og Pastor Steen, som begge er fyldt 75 Aar. Ministeren har nu bebudet at ville lade 75 Aar være den yderste Grænse og derfor at ville afskedige disse to Præster, af hvilke navnlig Stiftsprovstens Afskedigelse vil modtages med stor Beklagelse, fordi han endnu staar i fuld Arbejdskraft og stadig er den Præst i København, der samler den største Menighed.

Forholdet mellem *Skole og Kirke* har i længere Tid været under ivrig Debat. Den nuværende socialdemokratiske Undervisningsminister *F. Borgbjerg* har ved Støtte fra en betydelig Del af Lærerstandens Medlemmer fremsat Forslag om Ophævelse af det gejstlige Tilsyn med Skolen. Spørgsmaalet om Religionsundervisning er derved blevet brændende. Men iøvrigt er Spørgsmaalet om Religionsundervisningen som pædagogisk Spørgsmaal ogsaa brændende. Fra adskillige Sider har man ønsket en moderniseret Bibelhistorieundervisning under Hensyntagen til den moderne Bibelkritik. Et Par Bibelhistorier er udgivet i denne Retning, men de har dog ikke vakt almindelig Tilslutning. Derimod har Katekismusundervisningen, som var ved at glide i Baggrunden, faaet en stærk Opmuntring ved den ejendommelige Katekismus, som Københavns Skoleborgmester, den alsidige Dr. *Kaper* har udgivet, og som virkelig synes at skulle finde en hel Del Udbredelse. Den har sine Svagheder, men den vil i hvert Fald i Lærerens Haand utvivlsomt komme til at styrke Forstaaelsen for Katekismusundervisningens Betydning.

Den danske Kirkes Styrke i Øjeblikket er dens Indsats i det praktiske Arbejde. Som ovenfor nævnt har vi kun faa betydelige Prædikanter og kun faa fremragende Teologer, vor Naadegave i Øjeblikket ligger paa det praktiske Omraade. Præster og Lægfolk, Mænd og Kvinder arbejder i større Tal end nogensinde før og i større Omfang end nogensinde før. Jeg nævnede Kirkesagen. Den gaar stadig fremad. Kirkefondet foranstaltede for nogle Aar siden en «Hjælpeindsamling» ud over Landet og i Hovedstaden, og denne gav hele Kirkesagen et mægtigt Stød fremad. «Hjælpeindsamlingen» skulde kun være midlertidig, nemlig indtil de ønskede Kirker var rejst, og dette Resultat er i alt væsentligt naaet. Nu har man søgt at organisere en Hær «Kirkesagens Venner», hvis Opgave skal være at støtte Kirkesagen aandeligt og økonomisk.

Hedningemissionen har ogsaa haft Tilslutning i den danske Menighed. Vort største Missionsselskab, *Det Danske Missionsselskab*, havde for nogle Aar siden økonomiske Vanskeligheder, men har efterhånden rettet sig dels ved visse Nedskæringer, dels ved nye energiske Indsamlinger. *Østerlandsmissionen* og de øvrige Missionsselskaber har ogsaa forstaaet at overvinde de økonomiske Vanskeligheder. En Svaghed er dog den stærke Splittelse indenfor Missionsvennerne, en Splittelse, der har medført Oprettelsen af et betydeligt Antal smaa Selskaber. *I Dansk Missionsraad* har man dog en Fællesrepræsentation for alle Selskaber. Indenfor danske Missionsvenners Kreds har man haft det samme Ønske som Lutheranere i andre Lande har, nemlig at den lutherske Mission maatte blive stærkere repræsenteret indenfor det internationale Missionsraad. Efter hele sit Omfang burde den evangelisk-lutherske Mission kunne øve en langt større Indflydelse i kristne Missionsvenners Kreds.

Det Felt, hvor Kirken i Øjeblikket øver sin største Indsats, er utvivlsomt det *filantropisk-sociale*. Aldrig har den danske Kirke udfoldet en saa stor filantropisk-social Virksomhed som i disse Aar, og aldrig har den staaet i saa nøje Samarbejde med den offentlige Forsorg og med andre frivillige filantropiske Foretagender som nu. Omsorgen for de *Hjemløse* er stærkt forgrenet og øves næsten helt igennem af kirkelige Institutioner eller dog af Kirkens Mænd. Plejen af de ubemidlede *Syge* i Stæderne og ofte tillige paa

Landet udgaar fra Menigheden. Tilgangen af Diakonisser er ganske vist meget ringe, men dette skyldes vist nok særlige Forhold. For den danske Diakonissestiftelses Vedkommende har det sidste Aar iøvrigt været et kritisk Aar. Andenpræsten, som var Barthianer, blev nemlig fortrængt paa Grundlag af Klager fra de unge Søstre, som han underviste, over hans barthiansk-prægede Vejledning. Det oplystes, at Forstanderen aldrig havde overværet hans Undervisning. Fjærnelsen havde til Følge, at to Biskoper, som sad i Bestyrelsen, og hvoraf den ene er den danske Kirkes Primas, trak sig ud af Bestyrelsen. St. Lukasstiftelsen forlader i nær Fremtid sine gamle ganske ufyldestgørende Bygninger og flytter ud i et nyt Kompleks, men trænger i høj Grad til økonomisk Støtte for at faa sine Byggeplaner ført igennem. Gunstigt staar det tredje Diakonissehus Filadelfia i Dianalund, hvor Arbejdet i det hele er vokset op til at blive en af de betydningsfuldeste kirkelige filantropiske Centrer i Danmark. Filadelfias Overlæge, Dr. *Schou*, der er velkendt udover Norden, har her indrettet Hjemsted for Epileptikere, Sindssyge og Nervøse. Filadelfia har ogsaa en Diakonskole, og den ligesom Indre Missions Diakonhøjskole i Aarhus, har ikke ringe Fremgang. Diakonsagen, der hidtil har haft vanskelige Kaar i Danmark, finder mere og mere Forstaaelse. Kirkens Korshær, som mistede sin Grundlægger, afdøde Pastor Mollerup, er nu under Ledelse af Kaptajnløjtnant *K. Hammerich* ved at reorganisere sig og har — navnlig hvad Slum-Arbejde angaar — en stor Fremtid for sig.

Menighedsplejen udvider Aar for Aar sit Arbejde. Hovedstadens Menighedsplejer tilhører alle Forbundet De Samvirkende Menighedsplejer. De plejer aarligt uden Vederlag 5—6000 ubemidlede Syge i Hjemmet og har bl. a. overtaget Magistratssygeplejen i København. Netop i Aar blev Magistratssygeplejens sidste Lægekredse overtaget. Ordningen er den, at hver Kommunelæge kan rekvirere en Sygeplejerske fra Menighedsplejen. De Gamles Sag blev rejst af De Samvirkende Menighedsplejer 1906 og har derfor i Aar kunnet fejre sit 25 Aars Jubilæum. Festen fandt Sted i Kæmpehallen «Forum», hvor der var dækket Kaffeborde til 3500 Gamle, den største Bordopdækning Danmark har haft; Bordenes Længde udgjorde tilsammen over 1 Kilometer. Ved Festen blev

det oplyst, at de Gamles Sag først rejstes af Menighedsplejen, derefter vandt Indgang i adskillige andre Institutioner og har bidraget til at vække Interesse i Folket for de Gamle. Arbejdet for at hjælpe og glæde de Gamle ved Besøg, Møder, Skovture, Julefester og deslige har endog kunnet øve Indflydelse udenfor Landets Grænser. Størst Betydning i social Henseende har De Samvirkende Menighedsplejers Børneplejestationer haft. De er i det hele den betydeligste sociale Indsats i den danske Kirke. Stationerne hjalp i Fjor 1529 diegivende Mødre med 1556 Børn, der blev holdt under stadig Lægekontrol, indtil Barnet fyldte 8 Maaneder. Det vil med andre Ord sige, at over en Sjettedel af samtlige Mødre i Hovedstaden besøgte Børneplejestationerne. Disses energiske Læge, Børnelæge *Aage Bojesen,* har i de senere Aar yderligere samlet Mødrene til særlige og kirkelige Fester, hvorved Baandet mellem dem og Kirken knyttes fastere. Hovedsagen er imidlertid — socialt set —, at Børnedødeligheden ved den indgaaende Kontrol og Vejledning er bragt stærkt ned i Hovedstaden. I Aarene 1903—07 døde ikke mindre end 20 % af Børnene i deres første Leveaar eller med andre Ord hvert 5. Barn. 1929—30 døde 6,4 % eller omtrent hvert 15. Barn.

I Foraaret 1931 er der dannet en Sammenslutning, som utvivlsomt i Fremtiden vil faa en ikke ringe Betydning, nemlig et Forbund imellem en Række af de store og førende filantropiske og evangeliserende Institutioner indenfor den danske Folkekirke. Sammenslutningen hedder *Folkekirkeligt Filantropisk Forbund,* og Formaalet med dette Forbunds Oprettelse er et tredobbelt: a) At virke for større indbyrdes Forstaaelse og Samarbejde mellem de folkekirkelige filantropiske og evangeliserende Institutioner, b) At varetage de fælles Interesser overfor Stat og Kommuner og overfor andre frivillige Institutioner, c) At knytte Forbindelser med kirkelige Virksomheder af lignende Art i Udlandet, i første Række indenfor de andre nordiske Kirker. Hver Institution, som er Medlem af Forbundet, er ganske frit stillet; Forbundet har ingen Ret til at gribe ind i dens indre Anliggender. Forbundet ledes af et Raad, bestaaende af 7 Medlemmer.

Endnu maa siges lidt om den danske Kirkes Forhold til andre Kirkesamfund og til Udlandet.

Der er for Tiden et fredeligt Forhold mellem Folkekirken og de

andre Kirkesamfund i Danmark. Katolikerne, som er det største af de andre Kirkesamfund, og som udgør ialt c. 25,000, afholder sig gennemgaaende fra Polemik, og flere af deres Førere staar i venligt personligt Forhold til Mænd i Folkekirken. Men de føles som fremmede, baade konfessionelt og nationalt; de fleste af deres Præster er født i Udlandet, og mange, maaske de fleste, af deres Tilhængere stammer ogsaa fra andre Lande. De øvrige Samfund fører en stille Tilværelse. Kun Mormonerne, som forøvrigt ikke bør regnes med blandt kristne Samfund, har ugenert begyndt en ny Agitation og fornylig indviet et Tempel i København.

Dansk Kirke i Udlandet, hvis Formand nu er Biskop Dr. *H. Ostenfeld,* gaar stadig frem og udretter meget for Danske i Udlandet. I Flensborg er den gamle danske Kirke efter lange Forhandlinger blevet overladt den danske Menighed i Staden. I Berlin er købt en Ejendom, der er indrettet til Kirke og Præstebolig. I Buenos Aires er bygget og indviet en ny Kirke. Og i Paris samles der ind blandt de Danske for at rejse en Kirke; hidtil har man maattet nøjes med at laane en av de franske lutherske Kirker. Alle disse og andre Steder staar Dansk Kirke i Udlandet bag ved som Støtte.

I Forholdet til Udlandet indtager Stillingen over for de andre nordiske Kirker en fremtrædende Plads. Man tør sige, at der ikke finder noget større kirkeligt Møde Sted i Danmark, uden at en eller flere Repræsentanter for de andre Kirker i Norden indbydes. Der er ogsaa voksende Kenskab til og Interesse for de andre Kirker, og Aviser som Berlingske Tidende og Kristeligt Dagblad bringer til Stadighed Meddelelser fra Island, Norge, Sverige og Finland. Vi har ogsaa haft den Glæde at kunne sende en lille Gave til Reykjaviks nye Kirke.

Med Kirker i andre Lande er der ogsaa kommen Vekselvirkning istand, om end mere tilfældig. Vi har haft fremmede Talere, og Kirker i Tyskland, Frankrig, England, Skotland og Schweiz har indbudt danske Kirkemænd. De økumeniske Kirkebevægelser følges med Interesse af en lille Kreds, men ogsaa kun en lille Kreds. Dette gælder *World Alliance, Life and Work* og *Faith and Order.* Mere Interesse samler sig om *det lutherske Verdenskonvent,* hvis Møde i København 1929 meget bidrog til at vække Forstaaelse for Samarbejde med andre lutherske Kirker. Og *Nødhjælpen til Europas*

evangeliske Kirker har lykkeligvis vundet god Indgang hos Præster og Menigheder. Næste Aar er 10 Aar forløbet, siden dette Arbejde begyndte samtidig i en Række evangeliske Kirker i Europa, og Begyndelsen blev gjort i København i Bethesda, hvor Repræsentanter for saa at sige alle nødlidende Kirker og alle hjælpende Kirker i Europa og adskillige Amerikanere mødtes. Det var altsaa 1922, og det var faktisk første Gang Verdenskrigens Modstandere mødtes til kirkelig Forhandling. I Danmark har Nødhjælpen til Europas evangeliske Kirker faaet Pinsedag som fast Kollektdag og Kirkeministeriets Anbefaling, og vi har siden 1922 hvert Aar kunnet hjælpe en Række nødlidende Kirker, navnlig Spanien, Frankrig, Belgien, Østrig, Ungarn, Jugoslavien, Rumænien, Czekoslovakiet, Polen (ikke mindst polsk Ukraine), Litauen, Letland, Estland og Rusland, naturligvis ganske særligt Rusland. Men hvis nordiske Kristne ikke støtter Trosfæller i Rusland med Forbøn og Gaver, er vore Øjne ogsaa blinde og vore Hjerter kolde.

AMOS-PROFETIEN I LJOSET AV NYARE GRANSKING

Av Ivar Seierstad.

(Slutning.)

Cramer gjeng i si Amostolking heilt andre vegar enn Weiser, og kjem for største delen til heilt andre resultat.

Den eigentlege *teologiske* uppgåva, segjer Cramer, er å gripe openberrings-innhaldet i den profetiske forkynninga. Men denne uppgåva vert no vanleg forskuva dit burt at ein søkjer openberringsstaden i profetane sin *personlegdom*. Med dette vert den teologiske uppgåva umskapt til ei filosofisk-metafysisk. Cramer vender seg difor imot den rolle som personlegdomsideen (subjekt, individ, ingenium) spelar når det gjeld forståinga av korleis openberringa i G. T. er midla. Vurderinga av profetane som skapande religiøse geni fører i sine konsekvensar til «Verwandlung des Wortes Gottes in Mythos, und die Auflösung der Theologie in Geschichtsphilosophie». I Troeltschs uppset «Glaube und Ethos der hebräischen Propheten»[1]) finn Cramer det pregnante uttryk for innstillinga hjå den noverande ættled av granskarar. Troeltsch har her drege profetane inn under sitt personalistiske historie-filosofiske syn. Det leidande synspunkt hjå Troeltsch er skifteverknaden millom det sosiologiske momentet og det individuelt personlege, med serleg vekt på innslaget frå dei veldige skapande personlegdomane. «So lehnt er zwar den Entwicklungsgedanken ab, weist aber eine lückenlose

[1]) Gesammelte Schriften IV 1925, s. 34—65.

Stufenfolge von Natur zu Übernatur auf — — — — und vollzieht auf dem Wege der Vergeistigung des Ich den Durchstoss zu einer Metaphysik». (Cramer, s. 9.) Etter denne synsmåten «bleibt nur die Geschichte als Quelle und die Geschichtsphilosophie als Lösung».[1]) Me er her stilla andsynes spursmålet um retten til *teologisk* arbeid i det heile.

Cramer vil felle denne historie-filosofiske tolking av den profetiske religionen ved ei kritisk etterrøkjing av sjølve utgangspunktet: «Kann an die Propheten, kann an einen Amos die Persönlichkeitsidee herangebracht und damit ein Schlüssel zu seinem vollen Verständnis gewonnen werden?» Side 13—212 gjenomgår han då Amos-profetien for å la «der biblische Befund» etter tekstkritisk, eksegetisk og bibelteologisk utvinning sjølv gjeve svaret. Resultatet av granskinga er at Amos i kjeldone rettnok treder fram som eit einskildt menneskje, som ein person som kan vinne visse umriss. Men ein personlegdomsinnsats i den moderne personalisma si tyding har han ikkje gjort. Personlegdomsideen er på ingen måte konstituerande for hans framtreding og forkynning. Me møter hos Amos «keine Betonung seines — — — Eigenlebens, sondern nur die echt orientalisch-alttestamentliche Reduzierung des Personenhaften zur *potentia oboedientialis*» (s. 26, 213). Ein yter ikkje Amos rettferd når ein freistar tyda bodskapen hans under personlegdomsideens synspunkt.

Med studnad i den religions-sosiologiske gransking av G. T. som Max Weber har utført[2]) hevdar Cramer at *utveljingstrua* er det einaste sikre utgangspunkt for ei rett forståing av Amos. Utveljingstrua står som bakgrunn. Ut frå den har alle religiøse og sosiale krafter fått si heilt sermerkte utforming i Israel (s. 59). All tenkjing og taling hjå Amos har si rot i utveljingstrua (169). Og den har han del i berre som lem av folket, ikkje som ein einskild person med sers nådegivnad (129). Vi har i Amos-profetien å gjera med uttrykket for eit heilt folks tru (133). I motsetnad til den ekstatisk-psykologiske tolkingsmåten som søkjer løysing på profetisma si gåte i «eg»et, i personlegdomen hjå den einskilde representanten, og som taper seg i dei mystiske upplevingars myrker, vil Cra-

[1]) Troeltsch III, s. 110. [2]) Weber, M. Das antike Judentum, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, 1921.

mer syne at Amos har fått det *Guds* ord han held fram, på heilt andre vegar: «Was er zu sagen hat, hat er selbst gehört als ein Wort seines Gottes an sein Volk. Nicht in den Tiefen der Menschenbrust macht sich dieses Wort hörbar. Es lebt in der Thora des Bundes, es redet aus den gewaltigen Heimsuchungen, aus der Verkehrung der Schöpfungsordnung unter Menschen und lässt den Menschen aufhorchen: das Bundesverhältnis des Erwählten Volkes zu seinem erwählenden Gott ist gestört. — — — Er rafft alle seine Kenntnis des Wortes Gottes, wie es im Volke des Bundes lebte, zusammen, um sich Gott in Fürbitte, dem Volke in Straf- und Bussrufen entgegenzuwerfen» (207). Altso: Amos held fram det han med heile folket hadde fått yverlevera som Guds ord gjenom den levitiske tôrâ, som frå Mose-tida stendig livde vidare i undervisning og sjelerøkt og stendig vart tilmåta og utmynta ut frå det grunnlaget dei hadde i bᵉrîth-ordninga. Ogso soga er eit Guds ord, eit verbum visibile, som Amos står «høyrande» framfor (197). «So segjer Herren» i Amos' munn vil ikkje segja anna enn at Amos går attende til den kjelda som ogso folket sannkjenner som grunnlaget for si tru. Profeten kan tala um openberring der han heilt vilkårslaust sannkjenner Gud som sin *herre* d. v. s. der han er heilt ankar-fest i sitt folks utveljingstru (192). Denne utveljingstru vert verande «im hellen Licht rationaler Vermittlung» (213). Visjonsfråsegnene hjå Amos er berre eit middel til åskodleggjera *ordet* frå Gud. Amos nyttar dei *berre som stilform* (189——207).

Etter Cramer er det soleis ikkje noko ny epoke som set inn med Amos. Det er den gamle fedretrua som reagerar. Årsakene til at dei krafter som alltid hadde livt i folket gjenom Israels bᵉrîth med Gud, no bryt sterkare fram, finn Cramer på det religiøse umkverve: i avgudstenesta; på det sosiologiske umkverve: i fornektinga av bᵉrîth-ordninga.

Denne gjenomføring av utveljingstanken, trua på Jahwe som «Herr der *berith*» som bakgrunn for alle utsegner i Amos-profetien, fører til nye løysingar av ei rad med eksegetiske og litteraturkritiske spursmål. Her kan berre nemnast tvo-tri av dei viktigaste. Doksologiane Am 4, 13; 5, 8 f.; 9, 5 f. (fyrr mest samrøystes haldne for uekte) kjem etter Cramers tolking til å stå i uløyseleg samband

med Amos-profetien i det heile (s. 92—99). For utveljingstrua er i røynda samstundes skapartru, tru på Jahwe som skapargud (Jud 5, 20) og forløysar. Soleis finn Cramer i doksologiane med slutningsorda «Herren, allhers Gud er namnet hans», Amos si *trudomsvedkjenning*. Namnet kjennemerker honom som Israels domar og frelsar, han som har råddomen yver alle krafter i himmel og på jord og set dei inn i tenesta for si bᵉrîth med Israel.

Med umsyn til den tidlegare forståing av Amos kjem Cramer til same resultat som Weiser. Det var eit fullstendig misgrip å vilja tolke Amos-profetien ut frå ein ålmenn ide, det absolutt etiske som prinsipp. Men den «rettferd» Amos krev, tyder etter Cramer ikkje anna enn «Einhalten der berith» (153). Amos lastar ikkje Israel at det har krenkt abstrakte etiske krav, men at det heilt konkret i landsmenns og pakt-felagars høve til kvarandre innbyrdes har yvertrede paktsordninga, at dei ikkje vert dei veike og ringe «gerecht». Cramer tolkar umgripet צְדָקָה hjå Amos i tilslutnad til utføringane åt H. Cremer.[1]) «Der Grundbegriff von צדק (ist) der, dass etwas oder jemand den Ansprüchen entsprich, welche mit dem bestehenden Verhältnisse, in dem er sich zu einem anderen oder zu anderen befindet, gesetzt sind» (150). Rettferd vert difor alltid lik justitia salutifera, ikkje lik justitia distributiva som i romarretten. Menneske er stilt beint imot menneske. «Er darf seine Beziehung zu ihm nicht mit Hilfe eines Dritten, sei es eine Sache, sei es eine Idee, und wäre es die schönste und herrlichste Tugend, aufrichten wollen» — (151). Den bibelske rettferd kan difor ikkje verta tolka ut frå noko etisk system.

Ogso *Guds* rettferd er i G. T. alltid = justitia salutifera, anten ho ter seg som frelse eller straff (165—174). Når Jahwe som bᵉrîth-tilhøvet sin Herre set si domarmakt igjenom mot den syndige menneskeslekt, so gjer han det i truskap mot sitt domarembete. Og det tyder for Amos, som i brennande tru klengjer seg til Guds rettferd, at denne domarverksemd skapar *frelse* (186). Soleis fær Cramer det til: «Bei aller Unheilsbotschaft die Amos zu bringen hat, ist sein Predigt-thema im letzten Grunde doch Heil».

Amos si tru er «ganz und gar eschatologisch orientiert». Den

[1]) H. Cremer: Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, 1899.

eskjatologiske forkynning har einast det verd å vera eit middel til å taka ifrå Israel all menneskeleg trygd og stilla det like fram for Guds ansikt (173).

Cramer set utvelging — Guds *b^{e}rîth* med Israel, og fastlegg utveljinga som «Angewiesensein allein auf Gott». Når no Jahwe «sein Wort erschallen lässt, bedeutet es diesmal als das Wort nochmahliger Erwählung Heimsuchung und Schrecken» (105). Ja når Gud heimsøkjer Israel so det *ikkje vert resten att,* so ser Cramer i dette ei *stadfesting* av utveljinga. «Was in der Erlösung Gottes als neue, zweite Schöpfung ersteht, ist geradlinige Forsetzung der ersten Erwählung, aber über die Vernichtung Israels hinweg» (135). Amos er heilt klår yver at resten i grunnen, menneskjeleg tala, slett ikkje er forhanda (134 f.). Likevel skal Amos ha tala um ein «rest» (132). Og um ei frelse Am 9, 10—15. Cramer konstaterar båe delar som eit faktum, og let det roleg stå i all sin psykologiske og religionshistoriske uforklårlegdom. For den fromme i G. T. og N. T. er det ikkje noko uhøyrt, segjer Cramer. Han viser til Jes 63, 16 og Mt 3, 9. Israel no og i framtida har sin identitet, ikkje i seg sjølv, men i Gud som held pakta upprett (133. 214). Den einaste rette kommentar til Amos er gjeve i Efeserbrevet, likesom Rom 9—11 syner at Paulus forstod Amos og *korleis* han forstod honom (135).

Dette er grunndraga i Cramers tolking av Amos, um det har lukkast oss å referere honom skynsamt.

Cramers arbeid er på gamaltestamentleg umkverve den fyrste større praktiske freistnad på å gjera til røyndom det krav um ei verkeleg *teologisk* forståing, som ogso her er reist. Kravet um å trengja gjenom det historisk-fenomenologiske fram til ei tyding av innlot og grunnhått[1]) ut frå teologiske fyresetnader.

Forfattaren har fyrst søkt å finne fram til det røynlege historiske

[1]) Denne målsetjing møter vi ikkje berre innan teologien; den høyrer etter filosofen *Hugo Bergmann* med til det moderne vitskapsumgrip: «Wissenschaft ist *Deutung* der Wirklichkeit, nicht Photographie. Als Deutung ist sie an gewisse Voraussetzungen gebunden, die nicht selbst wiederum aus der Empirie entstammen. Diese Voraussetzungen können verschieden sein, und nach ihrer Art gliedert sich die Wissenschaft.» Bergman: Der Kampf um das Kausalgesetzt in der jüngsten Physik. 1929, s. 2. *R. Einstein* peiker i eit fyreord s. 1 på den ovstore rolla *tydinga* av kjensgjerningane spelar i fysikken, og Bergmann framstillar som kanningsteoretisk resultat av den moderne fysikkens utvikling: «Erkenntnis der tranzendentalen Voraussetzungen der Wissenschaft.»

liv. Og hovudfortenesta ved hans bok torde liggja i den sterke hevding av samanhengen millom trudomstankane hjå Amos og den sereigne sosial-religiøse struktur som Israels-folket hadde frå Mosetida, Jahwepakti med hennar religiøse og sosiale institusjonar. Me lyt gjeva Cramer full rett i at Amos-profetien ikkje kan verta skynleg *utan* denne bakgrunnen. Men me kunde ynskje å sjå desse samanhengane meir sjølvstendig historisk-eksegetisk påvist ut frå det eldste og eldre kjeldefang i G. T. Cramer arbeider for mykje med citat frå ymse sjølv-valde autoritetar. Og når det gjeld handsaminga av Amos-skrifta sjølv, er det mykje å segja både på tekstkritikken og einskildeksegesen. Cramer syner på mange punkt ei merkeleg kritisk kravløyse. (Sml. t. d. Am. 2, 7; 5, 25 f. o. fl. st.) Ogso det literær-kritiske kjem til kort. Og då Cramer i tilslutnad til K. L. Schmidt m. fl. i *stilen* berre ser eit sosiologisk produkt (68), vert stilanalysen ikkje utnytta som arbeidsmiddel.

Interessant er det å sjå korleis reformatorane si tolking no vert dregi til nyttes for forståinga av G. T. Luther og Calvin vert jamleg citera. Cramer hevdar, som me har sett, ogso det verd N. T. har for ei djupare forståing av G. T., «weil hier sich erst alles voll auswirken kann, was im A. T. hoffend und glaubend ausgesprochen war». Men det er nok ikkje fritt for at Cramer, når han vil utvinne «den grossen Bestand des Glaubens» hjå Amos, kjem til å *leggja inn* seinare gamaltestamentlege eller nytestamentlege tankar. Det tykkjest meg i det heile at Cramer ikkje skarpt nok har halde ut frå kvarandre den eksegetisk-bibelteologiske fastleggjing av det *Amos* har trutt og meint og tala og *Cramers* eigen teologiske uttyding; «geradlinige Forsetzung der ersten Erwählung, aber über die *Vernichtung* Israels hinweg» og at det utvalgde folk har sin identitet ikkje i seg sjølv, men i Gud, er eit utveljingsumgrip som den historiske Amos knapt har havt. Budde, Sellin m. fl. torde eksegere rettare når dei finn at Amos ingen stad har forkynt *restlaus* undergang for Jahwes folk. — Det ålmenn-vitskaplege krav at den fenomenologisk-deskriptive umgrips-laging og den systematiske vesens-uttydande ikkje må blandast i kvarandre, treng ogso gamaltestamentlege granskarar å draga seg til minnes.[1])

[1]) Ei upprusking på den moderne psykologiske vitskaps umkverve tek F. Giese seg fyre: Begriffsbild und Erkenntnisstufe. Archiv für die gesamte Psychologie 1929. Bd. 77 H., 3/4 s. 552 ff.

Ein merkar i mange av dei synsmåtar som kjem fram i Cramers Amos-tolking teologisk påverknad frå Gogarten som boka er tileigna. Soleis t. d. med umsyn til openberringsmidlinga.[1]) Liksom Amos sitt eschatologisk-dialektiske syn på folket si stoda til guddomen—etter Cramer—minner um Gogartens «religiøse aspekt».[2]) — Ein kritikk som vilde leggje på sine eigne religions-historiske og religions-filosofiske dogme som mælestav, vert snart ferdig med eit sovore arbeid. Har ein sanna at kvar er nøydd til å føre med til sitt vitskaplege arbeid dei siste fyresetnader som ein tyder det empirisk gjeve tilfanget ut ifrå,[3]) nemleg dei ein er personleg yvertydd um gjeld, må Cramer ha full rett til å hava *sine* ut frå sitt teologiske grunnsyn. Og den ting at Kittel har teke boka upp i «Beiträge zur Wissenschaft vom alten u. neuen Testament» er eit talande vitnemål um at det åket som ein einskild skule — ut frå ein gjeven historie-filosofisk dogmatismus — i si tid vilde leggje på alle sine nakkar, endeleg er heilt avkasta.

Men har so Cramer nått det målet han sette seg, det å syne at den historie-filosofiske tyding av profetien ut frå personlegdomsideen ikkje har noko underlag i Amos-boka? Han meiner so sjølv (212, 213). Men saka er at hans eksegetisk-bibelteologiske tolking på alle avgjerande stader er avhengig av hans teologiske fyresetnader nett som den historie-filosofiske tydinga er avhengig av *sine* transcendentale fyresetnader. Striden um den rette tyding av profetien må difor i siste instans verta avgjord på ei anna slagmark enn den historiske granskinga si.

Dertil kjem at Cramer i sin ihuge kjem til å gjera kampfronten breidare enn han i røynda er. Han har fullstendig rett i at ei tyding under synspunktet: «Die religiöse Persönlichkeit produziert nichts als sich selbst»[4]) står i avgjort strid med profetane sitt eige kallings- og sendingsmedvit. Og me har full samhug med Cramer når han freistar felle ei åskåding som i sine konsekvensar gjer

[1]) Sml.: Gogarten: «Wo er sich offenbart und wo er handelt, da tut er es vor dem hellsten, klarsten, seiner selbst bewusstesten Bewusstsein des Menschen. Und die Flucht in jene Dämmerzustände des menschlichen Bewusstseins [ekstase o. s. b.] — — und in das sogenannte «Schöpferische» — — ist letztlich Flucht vor Gott — — — Es ist der letzte Versuch, nun doch dem Menschen zu geben, was Gott gehört. «Die Krisis der Kultur.» Christl. Welt 1920, s. 773. [2]) Sml. til denne nemning Gogarten l. c. [3]) Sml. R. Einsteins og H. Bergmanns uttalor som me fyrr har citera. [4]) R. G. G.[1] III Sp. 1832. Cramer, s. 208.

Guds ord um til mythos, og teologien til historiefilosofi. Men han tek i miss når han trur at dette vert avstyrt ved å løyse openberringa ut frå eikvar individuell personleg midling og leggje henne eksklusivt yver i Jahwes høve til det kollektive Israel og hans handling med det. For den som ikkje på fyrehand deler teologen sine fyresetnader, gjeng vegen til mythos *lettare* frå folket enn frå den einskilde religiøse personlegdom. Umvendt innesluttar det å sjå den einskilde profetiske personlegdomen som berar og midlar av openberringa ikkje naudsynleg den fyrr citerte religions-filosofiske fyresetnaden, og difor heller ikkje dei konsekvensar som Cramer nemner. Cramer vil ikkje kunne få fylgje av dei som ser fullendinga av den gamaltestamentlege gudsopenberring i og med Jesu Kristi *person*.

Når forfattaren so restlaust meiner å kunne forstå Amos ut frå samanhengen med folket,[1]) so det ikkje vert *noko* serskilt ved honom, — Amos er berre ein normal lem av paktsfolket[2]) — kan ein gjera motlegg ut frå hans eigne fyresetnader. Cramer set den *historiske* religiøs-sosiologiske tradisjon Amos delte med folket lik den religiøse aspekt som Amos ser på alt dette med.[3]) Forfattaren burde ha lært av Gogarten *det* med, at ein allstødt berre ved ein μετάβασις εἰς ἄλλο γένος kjem til ein slik religiøs synsmåte. Subjektet for ein slik μετάβασις er aldri eit folk, men den einskilde som fær sjå seg sjølv og alt med *Guds* augo. Kan me påvise ein slik μετάβασις hjå Amos, vert me i alle høve nøydd til å konstatere noko serskilt ved profeten, noko som ikkje kan forklårast ut frå samanhengen med folket, men berre ut frå det som spela seg av millom Gud og den einskilde.

Det var mange saue-alarar i Juda på Amos' tid, som delte alle tradisjonelle trudomar med Amos. Men berre *ein* kjende seg gripen og send av Jahwe med den konkrete bodskapen til nordriket: *No* bryter domens uver laus! Denne vissa um det *aktuelt* fyreståande i Jahwes handling med Israel kan ikkje forklårast ut frå

[1]) Sml. s. 54, 178. [2]) «So weit wir sehen können spricht sich in ihm nur der Glaube seines Volkes aus.» S. 19: «Was dem Amos widerfuhr, konnte jedem geschehen, nein musste eigentlich jedem widerfahren, der in dem Erwählungsglauben stand.» [3]) Sml. t. d. korleis han nyttar dei religions-sosiologiske formuleringar hjå Weber, og straks attergjev dei med subtile religiøs-teologiske umgrip, framstilte som Amos' trudomseige. Sml. vår kritikk ovanfor s. 181.

samanhengen med folket. Det gamle testamente sjølv fører — yveralt der kjeldone uttalar seg um dette — denne vissa attende til eit *serhøve millom Jahwe og profeten.*

Den absolutte karakter som kjem til synes i profetane sitt personlege umsynslause liv og liding som Jahwes sendemenn, og den absolutte karakter ved deira religiøs-sedelege krav til folket, syner oss at dei som *einskildmenn* med heile sitt tilvære stend under herreveldet åt allheimsdrotten som greip dei i kallingsstunda. Eit herrevelde som førde dei ut i ein lidingsfull motsetnad til det nasjonale og folkelege i samtida, og etter kvart løyste dei ut or dei gamle sosiologiske livsformer, og stilte dei i einskildmennet sitt høve til Gud (Jeremia) medan det so smått tok til å brydde nye religiøse samlivsformer (Jes 8, 16). Vil me ettergå den profetiske religionen etter den vilkorslause absolutte karakter som den syner seg å ha i profetane sitt eige liv, då er det berre *ei* kjelda å vise til: den profetiske gudsuppleving. — Det veit dei og *sjølve* noko um. — Deira framkome og deira vitnemål kan ikkje verta forstade utan deira sereigne profetiske røynslor. På den andre sida må ogso profetane sine servorne upplevingar verta forstade i ljoset av dei trudomar dei delte som born av folket. For eit stort mål av desse trudomar smeltar allstødt inn i den personlege upplevinga, og vert derigjenom fyrst levande maktfull eigedom.

*

Dei diametralt motsette resultat Weiser og Cramer kjem til nett i dei centrale spursmål, vitnar klårt um kor naudsynleg ei metodisk-kritisk umtenkjing er, skal det verta eit vidare fruktbart arbeid med profetien. Vil ein nå fram til ei forståande tyding av openberringsrøyndomen i hans historisk-menneskjelege nedslag, vil ein trengja inn i det profetiske ånds- og personlegdoms-liv, kan det berre lukkast ved å nytte som forståingsgrunnlag umgrip som er tekne frå det religiøse livet sjølv, der det møter oss med ein hått som mest mogeleg slektar på profet-religionen.

R. S. Cripps har i sin nye engelske kommentar til Amos[1]) sanna

[1]) A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos, London 1929. Boka vert ikkje nærare umtala her, då ho stort set berre gjev ei kritisk samanfatning av stoda i Amos-tolkinga som ho var i dei 2—3 siste tiår fyre arbeida åt Weiser og Cramer.

at ein ikkje kan forklåre dei store profetane ut frå ei samanstelling med dei primitivt-ekstatiske fyreteingar som til ymse tider har ovra seg i den forasiatiske verda. I staden hentar han samanlikningsmaterialet meir frå kristen mystikk.[1a]) Men mystikken er endå ikkje det rette genus proximum. Profetreligion og mystikk er to slag gudlegdom som i sin grunn er ulike. Profetane er heller å stille saman med ein Paulus, ein Luther.

Samstundes må dei psykologiske umgrip som ein nyttar til å tyda og ordne fyreteingane med, stå i samsvar med kanninga åt den teologiske religionspsykologien som arbeider med dei mest eksakte, kritisk reinsa metodar som vår tid kjenner.[1]) Elles legg kvar tolkar sin subjektive psykologi inn i kjeldone, og me fer likso mange slag «uttydingar» som der er granskarar.

Det vil framgå av det som fyrr er sagt um profetane sin samanheng med si tids sosial-psykiske struktur, at me ikkje miskjenner det arbeid som i nyare tid er gjort for å vinne klårleik yver forn-tida sine livs-og tenkje-former. Det er naudsynleg å kjenne desse best mogeleg for å kunne eksegere utsegnene rett. Men når det gjeld vår djupare forståing av den religiøse livsrøyndom som møter oss i den israelitiske profetien, duger ikkje kjennskapen til primitiv religion, og primitivt sjeleliv. Heller ikkje Hertzbergs prinsipp å vilja klårleggje det centrale ved profetien «mit den Mitteln ihrer eigenen Psychologie»[2]) (utan å spyrja etter dei røynlege tilhøve og tilgangar) fører fram til den forståing som vår tid krev og som gjer det historiske fruktberande for oss. W. Gruehn peikar med rette på den fyremun den psykoanalytiske tolking av religiøse dokument — trass i alt det tvilsame ved henne elles — har framum den vanlege, med di ho fører det historiske tilfanget nærare upp til notidslivet.[3]) Det er gjort fleire freistnader på å tolke ogso gamaltestamentlege kjeldor på psykoanalytisk

---

[1] a) Cripps, s. 87—97.

[1]) Den eksakt empiriske religionspsykologien, den tyske teologisk-eksperimentelle grein av den moderne rel.psykologien (Sml. til namnet Gruehn, Rel.psychologie, s. 16), grunnlagd av K. Girgensohn og vidareførd serleg av hans elev W. Gruehn, kjenner vel sine *grensor*. Difor treng ein ikkje ottast for «psykologisering» av religionen um ein styd seg til deira umgripslaging. [2]) Hertzberg: Prophet u. Gott., s. 9. [3]) Gruehn: Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921. (Tillegg til 2. Upplaget av Girgensohn: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, 1930), s. 712, fotnote.

vis.[1]) Men då grunnsyne i psykoanalysen medfører eit religionsumgrip som står i strid både med den endeframme praktiske kanning hjå dei religiøse personlegdomane sjølve, og med den vitskaplege klårleggjing gjenom granskingane av den eksakt empiriske reli-religionspsykologien,[2]) kan me ikkje venta sers lødige resultat.

Di meir naudsynleg er det at den *teologiske* granskinga tar problema upp til ny handsaming ut frå sine meir homogene fyresetnader og med kritisk reinsa metodar.

---

[1]) K. Beth lagar ut frå analyse av Genesis 37 umgripet «Josef-komplekset». Religionspsychologie 1926 H. 1, s. 106 ff. Andre hev teke fyre seg profeten Hosea, soleis *Sellers* i American Journ. of Sem. Languages 1925, s. 243 ff, og *A. Allwohn:* Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung 1926. Beiheft Z. A W.. 44.
[2]) Sml. Girgensohn L. c. s. 414 ff. 514, 603. Nachtrag 724 f. 836 f. 882 f.

LITTERATUR

Adolf Köberle: Rechtfertigung und Heiligung. Dörffling u. Franke. Leipzig 1928[1], 1929[2], 1930[3].

Det er ikke ofte et teologisk verk oplever den sukcess, som denne bok av professor Köberle. I løpet av et par år er den utkommet i 3 oplag. Dette er så meget mere bemerkelsesverdig, som der ikke finnes noget sensasjonelt ved boken, hverken ved dens innhold eller form. Det er bokens egen kristelige og teologiske lødighet, som har gitt den en så rask og så stor utbredelse.

Boken er heller u-sensasjonell, idet den målbevisst søker å undgå de outrerte og ensidige standpunkter. Som all tysk teologi for tiden er bestemt av Barth, enten for eller imot ham, således også nærværende bok. Og Köberle legger ikke skjul på at han ønsker å gi sitt bidrag til den debatt om det etiske som er reist av den dialektiske teologi. Men allerede i dette ømfintlige spørsmål viser han sin ro og sindighet. Hans rolige og selvstendige stilling til den dialektiske teologi finner vi klarest uttalt i følgende to satser: «Wir halten es für ebenso gefährlich, Barths korrektive Theologie zu verabsolutieren als ihren Ruf zu verschlafen» (s. 289). «Was diese Arbeit darum versucht hat, war im Grund lediglich dies, die Aussagen der dialektischen Theologie an dem Punkt zu Ende zu sprechen, wo sie es selbst uns bis heute überhaupt noch nicht getan zu haben scheint» (s. 284).

Forf. legger ikke skjul på den gjeld han står i til den dialektiske teologi. Men han ønsker ikke å stanse der, hvor dialektikerne stanser. Han vil føre den dialektiske tenkning til ende. Når dialektikerne stanser ved den absolutte forskjell mellem tid og evighet, mellem Gud og menneske, så hevder Köberle, at dette er en *udialek-*

tisk tenkning, en ufullført dialektikk. Den virkelig dialektiske teologi vil fremheve tesis og antitesis like skarpt og hensynsløst. Den blir ikke stående ved deus absconditus, men fremholder *samtidig* deus revelatus.

Mens dialektikkerne ut fra sin lære om den guddommelige monergisme ikke finner nogen plass for helligelse *ved siden av* rettferdiggjørelse, viser forf. med stor dialektisk kraft at den kristne tro ikke kan fremstilles efter Skriften og vår kirkes bekjennelse uten at helliggjørelsen fremstilles likeså ubønnhørlig konsekvent som rettferdiggjørelsen.

I de to første kapitler: «Menneskets selvhelligelse» og «Guds dom over menneskets selvhelligelse» tar forf. et bredt og dypt opgjør med det moderne menneskes religion og moral. Symptomatisk for tyske forhold er her den plass han ofrer antroposofien.

I tredje kap. behandler han rettferdiggjørelsen. Da imidlertid dette trosledd er så grundig gjennemarbeidet både bibelteologisk, dogmehistorisk og systematisk, viser han her en velgjørende evne til begrensning. Men nettop her i bokens knappeste avsnitt får vi den beste prøve på forf.s ypperlige tenkning og fremstilling. Særlig interessant er påvisningen av rettferdiggjørelsestankens uttrykk i dåpen og nadverden. Likeledes påvisningen av sammenhengen mellem rettferdiggjørelsestanken og utvelgelsestanken, både i Skriften og hos Luther. Mest interessant og original er allikevel påvisningen av den indre sammenheng mellem rettferdiggjørelsestanken og *misjonen,* samt en instruktiv korrektur av det vanlige syn på reformatorenes stilling til misjonen.

I kap. 4 går forf. over til helliggjørelsen. Og denne vier han hele 3 fyldige kapitler: Helligelsen som Guds verk, helligelsen som synderens sott, og helligelsens betydning for troslivets beståen og ophør. Her har forf. åpenbart sin hovedinteresse, og boken sitt tyngdepunkt. Han bryter hermed den teologiske tradisjon, som vanligvis behandler helliggjørelsen stemoderlig, som regel også temmelig teoretisk og livsfjernt. Köberle behandler de forskjellige sider ved helliggjørelsen ikke bare inngående, men også praktisk og konkret, ja opbyggelig. Hadde denne bok vært skrevet i Norge, vilde sikkert en eller annen engstelig anmelder ha bebreidet forf., at hans fremstilling er opbyggelig.

Denne konkrete gjennemarbeidelse av helliggjørelsen røber ikke bare en fin psykologisk sans, men fremfor alt en dyp kristelig erfaring. Og det som gjør fremstillingen her så verdifull er forf.s bredsporede og fyldige tenkning. Han har lykkelig undgått den noget enøiede betraktning av helliggjørelsen som vi ofte møter både i den lutherske og i den reformerte teologi. Han har med dyp konsekvens gjennemført den *guddommelige* side ved helliggjørelsen uten på noget punkt å beklippe den *menneskelige* side. Hermed har det lykkes ham å gi uttrykk for den livsspenning, den paradoksalitet, som hører det kristelige helliggjørelsesliv til. Det paradoks som Paulus formet så: «Arbeid på eders frelse med frykt og beven, for Gud er den som virker i eder både å ville og å utrette.»

Den gamle tanke om teologiens *praktiske* sikte er i våre dager kommet til sin rett igjen: teologien skal hjelpe kirken til å fatte og forkynne Guds ord. Denne bok av Köberle synes mig i denne henseende likefrem mønstergyldig. Derfor vil jeg anbefale den varmt til våre prester. Jeg vet vel, at den vanlige prest av forskjellige grunner må begrense både sitt bokkjøp og sin teologiske lesning. Men denne bok er verd et offer. Den virker ikke bare videnskapelig ansporende, men også personlig opbyggende og for vår forkynnelse i høi grad befruktende.

Forf. er ennu en ung mann, bare vel 30 år. Med så meget større håp og forventning ser vi derfor frem til de forskningsresultater, som denne veldige arbeidskraft i fremtiden vil levere oss. Og så gleder vi oss over den stab av unge fremragende teologer i Tyskland, som stiller sig uavkortet på Skriftens og vår kirkes bekjennelses grunn.

O. Hallesby.

Ernst Sommerlath: Der sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527—28. Dörffling u. Franke 1930.

Luther-forskningen fortsetter med usvekket kraft. Og det er fast utrolig, hvilke teologiske rikdommer der hentes frem fra Luthers skrifter.

Sommerlath undersøker i denne monografi Luthers nadverdlære. Og han anlegger sine undersøkelser systematisk, ikke historisk.

Han ønsker å undersøke den indre konsekvens i Luthers nadverdlære, inntil den når sitt højdepunkt i årene 1527—28. Dessuten ønsker han å undersøke nadverdlærens sammenheng med Luthers reformatoriske grunnsyn og helhetsanskuelse.

Luthers nadverdlære er jo berørt av de fleste Luther-forskere.[1]) Men ingen av dem har gitt oss en så grundig og allsidig fremstilling av Luthers nadverdlære som vi får i nærværende monografi. Heller ikke har nogen tidligere sett Luthers nadverdlære under så mange og så fruktbare synspunkter.

Denne undersøkelse er så meget mere fortjenstfull, som Sommerlath her tar et fullstendig opgjør med det syn på Luthers nadverdlære, som siden århundreskiftet har vært det mest almindelige, nemlig at Luthers nadverdopfatning av 1519—20 er den egentlige reformatoriske, den som stemmer med hans reformatoriske grunnsyn, mens hans nadverdopfatning av 1527—28 representerer et *tilbaketog* til katolsk tankegang, en *utglidning* fra det ekte reformatoriske syn. Denne uevangeliske fase i Luthers nadverdopfatning forklarer man da som en uheldig følge av striden med Zwingli, og psykologisk forklarer man den som et utslag av Luthers *retthaveri* og *egensindighet*. Og hele det teologiske apparat med læren om ubikviteten og realpresensen anskuer man som et uttrykk for den teologiske *forlegenhet*, hvori Luther denne gang befant sig. Som representanter for dette syn kan nevnes *K. Jäger:* Luthers rel. Interesse an seiner Lehre von der Realpräsenz 1900, og Fr. Graebke: Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers 1908.

Dette nyprotestantismens dogme avlives nu av Sommerlath så grundig, at det sikkert aldri mere vil finne nogen forsvarer.

Han påviser inngående den *forskjell* som der faktisk er mellem Luthers nadverdlære i 1519—20 og i 1527—28. Men samtidig påviser han punkt for punkt, at Luthers lære i 1527—28 ikke er nogen utglidning fra det reformatoriske grunnsyn eller noget tilbaketog til romersk-katolske tanker, men meget mere den konsekvente og fullmodne form for tanker, som Luther helt fra først av

[1]) *Theod. Harnack:* Luthers Theologie. *C. Stange:* Studien zur Theologie Luthers. *E. Seeberg:* Luthers Theologie. *Köhler:* Zwingli u. Luther. *v. Loewenich:* Luthers Theologia crucis. *E. Hirsch:* Luthers Gottesanschauung. *H. M. Müller:* Erfahrung u. Glaube bei Luther. *Gennrich:* Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit. *Schernipp:* Luthers Stellung zur heil. Schrift.

har uttalt om nadverden, men som han tidligere ikke hadde sammenarbeidet til et hele. Det er uhyre interessant å se hvorledes S. påviser det uferdige, de usammensmeltede momenter i Luthers nadverdlære av 1519—20, som så ved nadverdstriden avklares til et harmonisk hele.

Men det interessanteste og mest fruktbare ved Sommerlaths undersøkelser er hans detaljerte påvisning av, at denne Luthers nadverdlære av 1527—29 står i den mest genuine overensstemmelse med hele Luthers teologi, ikke bare med hans lære om dåpen og Ordet, men med hans lære om åpenbaringen og om Ånden, med kristologien, ja med selve gudsbegrepet.

Også her blir man overveldet av Luther. Når man får samlet alle hans dype, rike og levende tanker om den hellige nadverd, så vet man ikke, hvad som imponerer en mest: deres logiske stringens, deres mystiske dybde eller deres religiøse kraft.

Jeg anbefaler boken på det beste. Den er av usedvanlig teologisk interesse, og samtidig gir den en nutidskristens underernærte sjel en rik og dyp opbyggelse.

O. Hallesby.

Robert Jelke: Die Grunddogmen des Christentums. Dörffling u. Franke 1929.

Jelke er sterkere i analysen enn i syntesen, og når derfor lengere i enkeltundersøkelsen enn i den systematiske sammentenkning.

Nærværende bok består av en rekke enkeltundersøkelser. Han behandler Skriftprinsippet, forsoningen, kristologien og triniteten.

Av disse er den første, om Skriften, minst betydelig. Den er dyktig gjort, klar og metodisk, men han makter ikke å stille dette velkjente stoff inn under nye synspunkter. Heller ikke optar han til drøftelse *alle* de problemer som knytter sig til Skriftens guddommelig-menneskelige beskaffenhet.

Den annen undersøkelse, om forsoningen, er betydeligere. Det bibelteologiske stoff er utmerket opstillet og anvendt, særlig for G. T.s vedkommende. Men soningsbegrepet blir under hans hender noget blekt og fattig. Han fastholder nok at soningen er «et objektivt gyldig datum», men han benekter den objektive forsoning. Han fastholder at Kristi sonende død var nødvendig for Gud, om

synden skulde tilgives. Men da han her helt overser *Guds vrede*, så er det innlysende at han ikke kan skaffe plass for nogen objektiv forsoning. Dette er imidlertid så meget mere påfallende, som han under skriftmaterialet har behandlet og fastholdt Guds vrede.

I en annen sammenheng sier forf.: «Kun ganske kort skal her pekes på, at en slik fordring, som den vi her stiller, står i absolutt motsetning til *Karl Barth* og hans teologi», (s. 9). Hele denne bok er skrevet som om den dialektiske teologi ikke eksisterte. Det er en stor mangel. Og særlig vilde avsnittet om forsoningen sett anderledes ut, hvis forf. hadde hørt litt på det, som den dialektiske teologi har å si om Guds vrede.

I avsnittet om kristologien kommer forf.s noget *spekulative* anlegg sterkt til uttrykk. For å undgå de gamles fare: å avsvekke troen på Jesu sanne menneskelighet, og for å undgå de nye kenotikeres fare: å avsvekke troen på Jesu virkelige guddom under fornedrelsen, griper han tilbake til *Dorners* tanke om at inkarnasjonen hører Sønnens evige vesen til, slik at denne vilde blitt menneske på et bestemt historisk tidspunkt, uansett menneskets fall. Dermed mener han at hele kenosetanken er omgått og undgått. Men det er jo bare en skinnløsning. Og når forf. kjenner sig tilfreds med den, røber han at han ikke riktig har følt kenosens problem.

I avsnittet om treenigheten anlegger han et meget fruktbart synspunkt, idet han belyser trinitetstroen ut fra gudsåpenbaringen. Og påviser at treheten i Gud organisk henger sammen med at den transcendente Gud åpenbarer sig i en skapt verden.

Men når han opfatter disse sine overveielser som en ny «forklaring» av treenigheten, da er det igjen spekulasjonen som løper av med ham. Denne hans «forklaring» av treenigheten er likeså verdiløs som alle de tidligere «forklaringer», ja kanskje litt mere verdiløs fordi han ikke engang har gjort sig den umak å *prøve* å påvise, at treheten i Gud må være tre *personer*.

O. Hallesby.